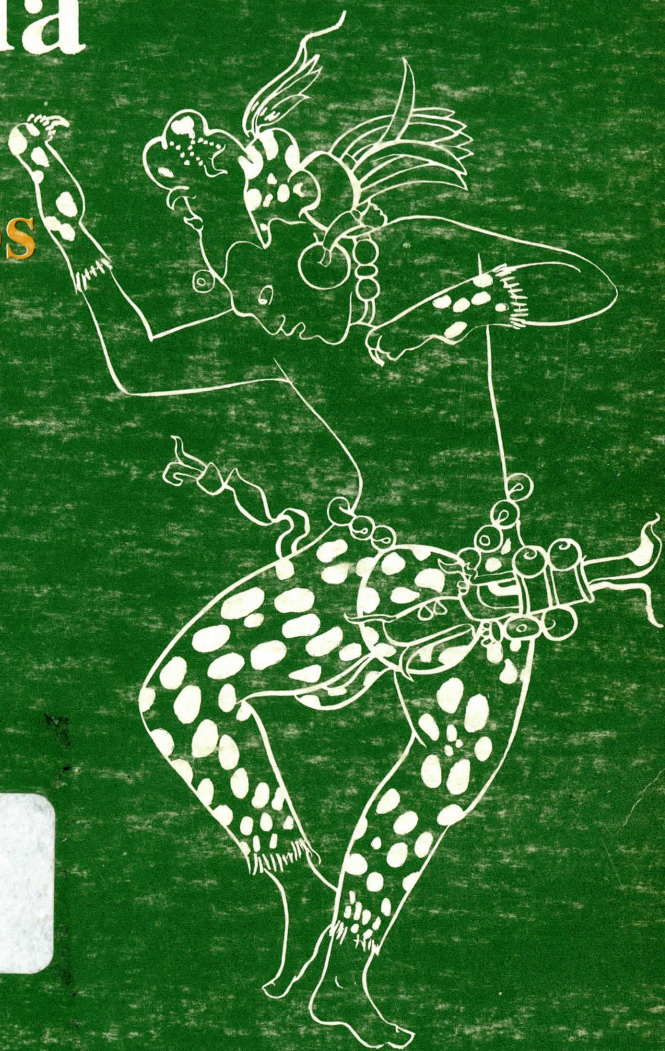


Voluntad de vida

Ensayos
filosóficos



Seminario Zubiri–Ellacuría

109

S-471

C-5

Índice

Voluntad de vida

Ensayos filosóficos

Seminario Zubiri-Ellacuría

hoy

Ingreso	30-01-07
Comprado a	—
Donado por	Reactoria
Precio	— Reg 200781036

Dirección de Cultura UCA
Departamento de Filosofía e Historia UCA



Portada

El sacerdote danzante mediante el ritual de encarnación del dios jaguar del inframundo pretende movilizar las fuerzas telúricas de la vida. La pintura decora una urna funeraria que contenía las cenizas de un gobernante maya. (700 D.C. Museo de Arqueología de Guatemala).

© Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA Managua.

Diagramación: Imprenta UCA

1ª edición

Managua, Nicaragua, noviembre 1993.

Indice

Jorge L. Alvarado Pisani

Zubiri y Ellacuría: Colaboradores de la verdad p. 1

Presentación

Santiago Ruíz y Marco A. Muñoz

Nietzsche y Zubiri p. 5

Pistas para una filosofía de la liberación

Angel Barraón

La persona de carne y hueso p. 21

El monismo antropológico

Erwin Silva

Apuntes para una antropología latinoamericana p. 31

Judit Ribas Duró

¿Nuestros instintos son inmorales? p. 35

La realidad física de la moral en Zubiri

Jorge Corominas

Fundamentos de una ética liberadora p. 47

Ricardo Pasos

Erotismo, ficción y belleza p. 67

Entorno a las ideas estéticas de X. Zubiri

Moisés D. González

Dios, problema de todos p. 77

Jorge Corominas

¿Es posible una tecnociencia liberadora? p. 93

Antonio González

Filosofía de la historia y liberación p. 107

Jorge L. Alvarado Pisani

Vida y pensamiento de X. Zubiri p. 115

Jorge L. Alvarado Pisani

Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría p. 127



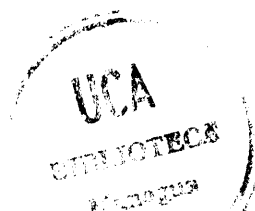
Miembros del seminario Zubiri-Ellacuría de Managua

Jorge Alvarado
Marta Cabrera
Jorge Corominas
Barbara Droscher
Moisés González
Mario Gutiérrez
Edouard Jacotin
Eduardo Marengo
Gian-Paolo Miele
Delia Narváez
Ricardo Pasos
Claudia Quintanilla
Judit Ribas
Edward Salazar

Colaboradores

Antonio González
Michele Najlis
Angel Barraji3n
Erwin Silva
Balbino Suazo
Javier Llasera

Dedicamos este libro a la memoria de
Ignacio Ellacuría, asesinado el 16 de noviembre de 1989
en la UCA de San Salvador.



Pero, aun cuando así fuera,
si fuera verdad que sólo se sufre,
si así son las cosas en la tierra,
¿se ha de estar siempre con miedo?
¿habrá que estar siempre temiendo?
¿habrá que vivir siempre llorando?

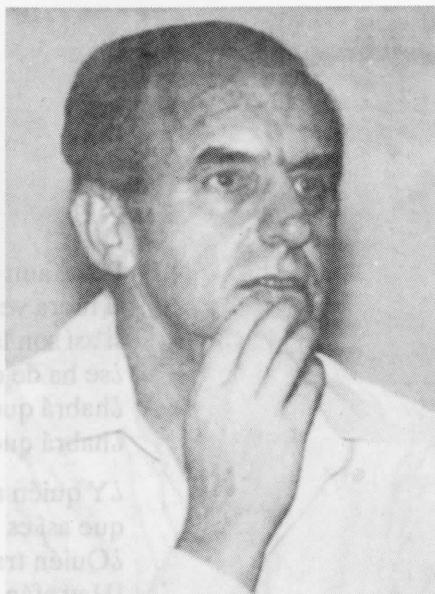
¿Y quién anda diciendo siempre
que así es la tierra?
¿Quién trata de darse muerte?
¡Hay afán, hay vida,
hay lucha, hay trabajo!

Anónimo náhuatl
Códice florentino





Xavier Zubiri



Ignacio Ellacuría

A Ignacio,
 un más humilde agradecimiento por su
 intrínseca colaboración de mi trabajo, colaboración
 llena de "inteligencia sentiente", de generosidad y
 de abnegación... ¡y de suscepos y vicisitudes!
 ¡y de dolor! (que dicen J. María)... Que Dios
 te lo repague!

Un abrazo entrañable de esta amistad de
 muchos años!!

Madrid 18-XII-80

Xavier

Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría:

colaboradores de la verdad

Meditación en torno a una dedicatoria

Jorge L. Alvarado Pisani

I

El 21 de septiembre se cumplieron diez años de la muerte en Madrid del gran filósofo y teólogo español Xavier Zubiri. Y el 15 de noviembre, cuatro del asesinato en San Salvador de Ignacio Ellacuría, también filósofo y teólogo, el más cercano colaborador de Zubiri y uno de sus íntimos amigos. Las fechas, algo más que meras efemérides, son propicias para meditar en lo que unía -y sigue uniendo, de otro modo- a los dos intelectuales hispanos.

II

Dos personas tan radicalmente libres, religiosas e inteligentes no hubieran podido sostener una relación tan rica, fecunda y constante, como la que cultivaron durante más de 20 años, sino fundamentados, ambos y cada uno, en la *firme dedicación y entrega a la búsqueda de la verdad*.

III

¿La verdad...? ¿No es una mala palabra, "verdad" -como "Dios", "amor", "libertad"-, moneda sumamente devaluada y sólo en curso entre escolásticos trasnochados, espíritus desnutridos, curadores de fósiles o mercaderes de fantasmas? No. ¿Por qué habría de serlo? Y menos en el caso de estos dos filósofos -hipercríticos y demoledores como nadie- pero, sobre todo lo destruido, realmente constructivos, siempre fundamentales y bien fundamentados (vale decir, en toda la plenitud del adjetivo: filósofos edificantes).

IV

Tenemos prueba, autógrafa de Zubiri, de la *voluntad de verdad* con la que vivieron y convivieron él y Ellacuría. En efecto, de manera sorprendente ha llegado a nuestras manos nada más y nada menos que el ejemplar de *Inteligencia sentiente* (Alianza Editorial, Madrid, 1980) que el mismo Zubiri dedicó de su puño y letra a Ignacio Ellacuría, con fecha 18 de diciembre de 1980, un día después del sonadísimo acto de presentación del libro en Madrid.

V

Para apreciar con justeza el tono y el contenido de las palabras de la *dedicatoria* es menester situar ese mero dato cronológico en el decurso vital de Zubiri. A principios de 1980 Zubiri estaba enfermo de extrema gravedad. En febrero hubo de ser intervenido de urgencia para extirpar una tumoración maligna, de lo cual, como nos ha revelado Carmen Castro, quedó "exhausto, entregado realmente a su final" sin haber podido concluir la preparación para imprenta de la obra que llamaba 'mi tríptico' (formado por *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*), obra de la que decía: 'esto es lo que yo he pensado'. Sin embargo, Dios, Carmen, su fe, la ciencia y los amigos le permitieron volver a la vida y al trabajo, con los días contados. A fin de año entregaba al público, a casi veinte años de *Sobre la esencia* (1962), a casi cuarenta de *Naturaleza, Historia, Dios* (1942), la obra de su vida.

VI

En la quinta página del ejemplar, algo ya castigado por las peripecias que lo trajeron a nuestras manos, podemos leer la letra inconfundiblemente difícil y acelerada de Zubiri que dice:

A Ignacio,

mi más hondo agradecimiento por su
íntima colaboración a mi trabajo, colaboración
llena de "inteligencia sentiente", de generosidad y
de abnegación... *να συνεργοι γινωμεθα*
τη αληθεια (que decía S. Juan)... *que Dios*
te lo pague!

Un abrazo entrañable en esta amistad de
hace ya 20 años!! Xavier
Madrid 18-XII-80

VII

Las palabras griegas de la dedicatoria son parte del versículo octavo del capítulo único de la tercera carta de San Juan, y pueden traducirse: "...de modo que seamos **colaboradores de la verdad**". Estas palabras vienen al caso donde están, evidentemente atraídas por el recuerdo de la "íntima colaboración" que Zubiri quiere agradecerle a Ellacuría al regalarle las primicias de su libro. Colaboración que, por estar llena de "inteligencia sentiente", no es tanto colaboración con él (Zubiri) sino con la *verdad real*, conceptualizada como ratificación de la propia realidad (rica en notas, coherente y estable) de las cosas reales actualizadas en la inteligencia sentiente. Esas palabras no son mera erudición piadosa sino palabras vivas y bien rumiadas. Las mismas que se le habían impuesto a Zubiri al hablar sobre la verdad, icuarenta años atrás!:

" 'La verdad está tan obnubilada en este tiempo -decía Pascal del suyo- y la mentira está tan sentada, que, a menos de amar la verdad, ya no es posible conocerla' (*Pens* 864). Y es que, como decía San Pablo de su época, 'los hombres tienen cautiva la verdad' (*Rom* 1,19). El pecado contra la Verdad ha sido siempre el gran drama de la historia. Por esto Cristo pedía para sus discípulos: 'Santificalos en la verdad' (*Jo* 17,17), y San Juan exhortaba a sus fieles a que fueran '**cooperadores de la verdad**' (*3Jo* 8)."

VIII

El itinerario vital y la obra hablada y escrita de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría han quedado providencialmente ratificados en esa dedicatoria tan radicalmente libre, religiosa e inteligente. Dice ella palabras verdaderas que ponen de manifiesto la riqueza de la amistad y de la común *voluntad de verdad* que los unió y los une. Palabras firmes que ratifican la coherencia y consistencia de esa *colaboración con la verdad* que Ellacuría brindó a Zubiri y que ambos brindaron a la verdad de las cosas y a la verdad del fundamento último, posibilitante e impelente del poder de lo real. La dedicatoria nos ratifica, por ende, que para ellos el trabajo filosófico y teológico fue, en primer lugar, pura entrega a Dios como fundamento último: su *colaboración con la verdad* fue acto de *adoración*. En segundo lugar, pura entrega a Dios como fundamento posibilitante, es decir, *súplica orante*: "que Dios te lo pague!", es la oración y súplica de la dedicatoria. Y, en tercer lugar, pura entrega a Dios como fundamento impelente, como *refugio y fortaleza de la vida*, palpable en el "abrazo entrañable de esta amistad", que Zubiri ofrece a Ellacuría.

IX

La dedicatoria nos habla, pues, de la experiencia plenaria de Dios que hicieron Ellacuría y Zubiri mediante la entrega al trabajo de la verdad. Ahora bien, el mismo Zubiri nos ha dicho que esta experiencia plenaria, en tanto que intelectual, no es otra cosa que fe. Por cuanto, "en definitiva, esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera" (Zubiri, *Hombre y Dios*, p. 221). De modo que el principio, el ámbito y el término de la colaboración de Zubiri y Ellacuría fueron, a una, la verdad de una persona, una verdad personal y la Verdad en Persona. Se trataba, para ambos y cada uno, de colaboración en la obra que tiene encomendado realizar Aquél que dice de sí mismo que es Vía, Verdad y Vida (cf. Jn 17,4 y Jn 14,6). Obra que consiste en darnos inteligencia para que conozcamos al Verdadero (1 Jn 5,20a).

X

A fin de cuentas, uno siente, al meditar sobre esta dedicatoria, que Zubiri y Ellacuría nos dicen, desde ella, con San Juan:

"Nosotros estamos en el Verdadero
y en su Hijo Jesús Cristo.
Este es el Dios verdadero
y la vida eterna.
Hijos míos,
guardaos de los ídolos..." (1 Jn 5,20b-21)

XI

Uno siente que ellos han logrado ya libertad plena, por haberse entregado plenamente a la verdad, conformándose con Aquél que, siendo Vía verdadera, nos muestra la verdadera vía: "Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8,32).

XII

"*Veritas liberavit vos*". Es el lema de la UCA de Managua, donde existe un humilde Seminario Zubiri-Ellacuría cuyos integrantes queremos hacer camino por esa nada fácil pero gratificante vía de liberación que es el servicio a la verdad -primero Dios, como se dice por estas tierras. De ese camino, andado y por andar, quieren dar fe las páginas de este volumen.

Nietzsche y Zubiri

Pistas para una filosofía de la liberación

Santiago Ruiz SJ y Marco A. Muñoz SJ

A la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El "mundo verdadero" y el "mundo aparente" -dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad...

Nietzsche. Ecce Homo

En la historia de la filosofía occidental aparece, con excesiva frecuencia, una modalidad de pensamiento idealista y subjetivista que en vez de enriquecer el conocimiento de la realidad es fuente de engaños. Por ello, leer a **Nietzsche** puede sernos muy útil. Nos permite destruir cualquier filosofar que pretenda crear ideas que no estén enraizadas en la vida. Él es el gran crítico de la filosofía occidental hasta Hegel, máxima expresión de la madurez intelectual europea.

Creemos que desde las ruinas que deja Nietzsche en el antiguo edificio metafísico occidental es desde donde se puede empezar a construir un nuevo orden filosófico-metafísico. Y aunque el pensamiento nietzscheano es más crítico que constructivo, hay pistas significativas de por dónde se puede enfocar la nueva filosofía.

En **Xavier Zubiri**, podemos encontrar muchas de las respuestas a los interrogantes nietzscheanos. Zubiri, un filósofo de pleno siglo XX, contando con los avances de la ciencia contemporánea, crea un nuevo tipo de pensamiento filosófico distinto al que comúnmente encontramos en toda

la historia de la filosofía occidental. Construye una filosofía intramundana abierta. Su objetivo, igual que el nietzscheano, es **superar el reduccionismo idealista**. Su punto de partida es la realidad, una realidad física sentida intelectivamente, es decir, desde una inteligencia sentiente. Su radicalidad filosófica le lleva a preguntarse por la realidad antepredicativa y prelógica, retrotrayendo la problemática a su principalidad y fundamentalidad.

Con los griegos, estuvimos en un horizonte propio de la "physis", en el que el movimiento era de suma importancia filosófica. Con el cristianismo medieval, el horizonte era el de la nihilidad, ante la concepción de un Dios creador. El espíritu y su racionalidad llegaron al culmen en Hegel, cuando todo lo real era racional y la verdad estaba en el todo.

Con Nietzsche, alumbra un nuevo mediodía, hay una nueva aurora: se abre un nuevo horizonte filosófico que, pensamos, con Zubiri adquiere mayor profundidad. Y no es que otros autores del siglo XIX no aporten en la línea de este nuevo horizonte; sólo tenemos que recordar a Feuerbach (sensibilidad), Kierkegaard (individualidad), Marx (praxis), por mencionar a algunos. Lo mismo ocurre en el siglo XX con Husserl y su valiosísimo estudio de la intrínseca intencionalidad (noética-noemática), junto a una "vuelta a las cosas" a un nivel pre-hermeneútico. También con el mismo Heidegger y su crítica de siglos de entificación del ser por parte de la filosofía occidental. Pero, a juicio nuestro, sólo con Zubiri se logra un abordaje sistemático y radical dentro de este nuevo horizonte filosófico.

Sin embargo, aunque lo que más se enfatizará en nuestro trabajo es el aporte de Nietzsche y Zubiri, nuestro objetivo es **contribuir a una auténtica filosofía de la liberación latinoamericana**. Como latinoamericanos, consideramos que tenemos dos grandes raíces: la occidental y la indígena. Esta última ha sido casi del todo olvidada por la mayoría de los actuales filósofos de la liberación latinoamericana. Seguimos repitiendo, con mayores o menores matices, a los filósofos europeos.

No podemos olvidar que hay una auténtica filosofía indígena que sigue esperando una consideración valorativa más justa. Por ejemplo, la filosofía náhuatl no tiene porqué ser minusvalorada ya que aborda todo tipo de problemáticas netamente filosóficas. Lo mismo puede afirmarse respecto a los pueblos del Atlántico, tanto los Caribes como los afro-americanos.

En fin, estamos en tiempos de síntesis. Esta "altura de los tiempos" abre las posibilidades para que nosotros nos apropiemos de los avances en el conocimiento de la realidad indígena, de su pensamiento. No importa que sea quinientos años después. Tampoco importa que sean a veces pocos los que valoricen correctamente dichas raíces culturales, influidos por el colonialismo cultural.

Nuestro aporte intenta estudiar la raíz occidental, pero sin perder de vista la raíz indígena. En definitiva, estamos tras las pistas de una filosofía de la liberación latinoamericana que acompañe la lucha de nuestros pueblos. Ha sido el sueño de grandes pensadores latinoamericanos tales como el gran filósofo y mártir de nuestro pueblo salvadoreño: el Padre Ignacio Ellacuría.

En síntesis, pensamos que Zubiri responde al reto nietzscheano: una nueva filosofía post-idealista y post-conceptivista, fundada en la aportación más radical de los sentidos, arremetiendo contra el logicismo y el entificacionismo. Filosofía que puede converger con nuestra filosofía indígena y que puede favorecer la lucha por la identidad latinoamericana desde la lucha por la vida.

1. La crítica nietzscheana

Nietzsche se propuso la deconstrucción del hegelianismo y de la tradición filosófica occidental. Es el filósofo del "martillo" contra la tradición filosófica occidental, dado que busca hacer una crítica radical al *stablishment* de la cultura occidental desde un vitalismo chispeante. Vive en una época marcada por la decadencia de una sociedad cristiano-burguesa, con un moralismo exacerbado y en un siglo cientificista. Es el siglo de las especializaciones, por tanto, pluriforme.

A nivel filosófico, con Friedrich Hegel, la razón ha llegado al culmen: la cultura del *logos* desarrolla una filosofía de la identidad en que "todo lo real es racional y todo lo racional es real". Aquí es donde entra Nietzsche a poner en su relativo sitio a la razón omnisapiente.

Nietzsche detiene la marcha y exige una vuelta al pasado (genealogía) de la cultura occidental y se convierte en el gran deconstructor y en el anti-dogmático *par excellence*. La gran crítica nietzscheana es global pues abarca la moral, con toda su carga de antinaturalidad; la religión, con su

invención del mundo ideal que desvaloriza el mundo terreno "pecaminoso"; la antropología tradicional, con su desprecio de la corporeidad; y, la filosofía del conocimiento, con su desprecio de la sensibilidad.

Estamos ante un gran crítico de la tradición filosófica occidental, de su *reduccionismo idealista*. Por eso, su lema de guerra, es: "platonismo al revés". Significa que el problema radical es el acceso a la realidad y, si ocurre, cómo se da dicho acceso.

"Para Nietzsche, el problema es más radical y va más allá de los problemas despertados por el idealismo hegeliano: podría ser que el subjetivismo y el conceptismo que culminan en Hegel no fuesen sino la consecuencia de una opción ya tomada por Sócrates y Platón y reforzada por el cristianismo: la deserción de la tierra en nombre de los trasmundos"¹.

Sin embargo, la crítica filosófica nietzscheana tiene un centro anti-idealista que busca no sólo destruir, sino también construir. Quiere poner nuevos cimientos, ya no en la razón sino en la vida. Da auténticas pistas de filosofía intramundana. Pero estaríamos de acuerdo con que Nietzsche es más diagnosticador que terapeuta: en su siglo no estaban las condiciones dadas para construir una filosofía intramundana.

El mínimo es el máximo. La vida es el valor supremo. La vida humana aparece como prius insoslayable, muy por encima de cualquier elucubración teórica. Es la lucha contra el "encubrimiento" de la vida a través de conceptualizaciones abstractas e ideales. En ese sentido, la filosofía se le presenta a Nietzsche más como una praxis vital que como una verdad teórica.

A nivel antropológico, aporta mucho en la valoración de la corporeidad humana en su intrínseca relación con el mundo de la naturaleza (animalidad). Ello le conduce a un amor fiel a todo lo terrenal. Además, parte importante de su antropología es el énfasis que hace en relación con la moral: los valores, que son relativos, deben ser contruidos desde un prisma vitalista.

A nivel epistemológico, postula que la realidad no tiene necesariamente estructura racional. Su punto de partida es la inaprehensibilidad conceptual de la vida. En ese sentido, enfatiza la importancia de la sensualidad humana y de la racionalidad poética, como auténticas vías de acceso a lo real. Incluye como algo vital en su análisis la crítica a las ficciones gramaticales.

A nivel metafísico, quiere la desaparición del mundo "verdadero". Por eso, su plan es luchar contra todo tipo de platonismo idealista, tanto en su versión original como en las versiones medievales, modernas y contemporáneas. Es que Nietzsche busca una metafísica -totalmente nueva- que acepte el mundo real y su dinamismo (intramundano). Su crítica la lleva al nivel lingüístico, pues considera que la metafísica está oculta en el lenguaje. La vida es su centro metafísico.

A nivel religioso, critica un concepto de Dios como opresor. Le parece que el cristianismo es la mejor historización y popularización del platonismo anti-humanista y anti-terrenal. Favorece, en ese sentido, una crítica de las alienaciones de raigambre religioso-conceptual y una intelección de Dios como dador de vida (no necesariamente rival del hombre y de su emancipación).

2. El aporte zubiriano

La filosofía occidental ha sufrido un desvío fundamental en su deseo de encontrarse con la realidad. Su punto de partida está en Parménides y, su punto final en Hegel. Dos de las desviaciones más importantes que condicionan a los sistemas filosóficos occidentales son la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad.

Sin embargo, allí no termina la desviación de la filosofía occidental. Permea la antropología filosófica y la filosofía de la religión. La desviación, en otras palabras, adquiere dimensiones sistemáticas. Las correcciones, por ende, deben ser sistémicas. La propuesta sistemática zubiriana goza de una integralidad poco común en estos tiempos cientificistas de especialización reduccionista (lo cual no quita al saber científico su indubitable valor).

Según el Padre Ignacio Ellacuría, *"no sería exagerado afirmar que la filosofía de Zubiri, ya desde sus comienzos pero sobre todo a medida que avanzaba su tiempo de reflexión y maduración, es un magno intento de superar filosóficamente la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad"*².

Pero habrá que agregar que Zubiri también logró la superación del dualismo de la realidad humana y la des-objetualización de Dios. Es decir, una auténtica filosofía del hombre y de Dios a la altura de los tiempos. En definitiva, una filosofía intramundana revolucionaria.

A **nivel antropológico**, busca superar la dualización del hombre. La realidad humana, el hombre como animal de realidades, es unidad estructural psico-orgánica. La concepción zubiriana de la realidad humana es estructural. El hombre no es solo psique, pero tampoco es únicamente organismo. Ambos son subsistemas de un único sistema: es la insoslayable unidad psico-orgánica que supera la ancestral división típicamente occidental de alma y cuerpo.

La realidad humana tiene varias dimensiones como son la individual, la social y la histórica. El hombre es un ser vertido físicamente a los demás. Esto, desde su misma raíz biológica. El hombre es animal social desde su misma apertura a otros seres vivos de su misma especie. Además, en dicha respectividad, lo van configurando los demás. El hombre tiene también una dimensión histórica, parte del hecho de que el hombre es una esencia abierta, por tanto sus formas de estar en la realidad han de ser necesariamente elaboradas y opcionales. La tradición lo que entrega son posibilidades. Le toca al hombre y a los pueblos en cada generación optar por dichos sistemas de posibilidades. Es la problemática de la apropiación y de la justificación de dichas apropiaciones.

A nivel de filosofía del conocimiento, Zubiri se propone la des-logificación de la intelección humana: inteligizar el logos. En occidente se identificaron intelección y logos predicativo. Parménides, pero luego Platón (Sofistas) y Aristóteles tuvieron mucho que decir en este importante punto.

Inteligencia y realidad desde la visión zubiriana desembocan en un sentir intuitivo. La logificación y la racionalización son modos posteriores fundamentados en la mera intelección. La intelección es la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Este acto primario (aprehensión primordial de realidad) actualiza la realidad en tanto que realidad. El logos sentiente es el momento ulterior al mero inteligir. Aquí se da la actualización de la cosa ya previamente actualizada como real. Se busca lo que es "en realidad". Se entiende lo que es real respecto a otras cosas reales. Estamos en el *logos*, ya sea como percepto, ficto, concepto o afirmación.

Desde la crítica al logos y su expresión clásica como es el juicio, ataca la tradición filosófica occidental. Y es que afirmando que el logos es la estructura fundamental de la intelección se hace de la inteligencia una facultad meramente formal y conceptiva, es decir, se cae en el idealismo y el conceptismo.

La razón es la marcha desde la realidad campal a la realidad mundanal. Su concepto de racionalidad es sumamente amplio, y no se reduce a sistematizaciones de los datos de las ciencias positivas. En ese sentido, está en contra de la equiparación entre racionalidad y cientificismo, al igual que contra la identificación de racionalidad e idealismo. Es decir, el modo de pensar zubiriano supera tanto un acceso meramente científico como un acceso meramente transcendental a la realidad.

A **nivel metafísico**, Zubiri busca la des-entificación de la realidad: reificación del ente y des-sustanciación de la realidad. Con Zubiri superamos la triple reducción del materialismo dialéctico en que lo real es lo físico, lo físico es lo material y lo material es lo corporal.

Respecto a la entificación de la realidad nuestro autor dice que la realidad es anterior al ser y al ente. El ente y el ser han desplazado a la realidad en la filosofía occidental. Han pensado que la realidad es un simple modo de ser (*esse reale*). Pero, hay que radicar el ser en la realidad. Más que *esse reale* es *realitas in essendo*. La realidad no es un modo de ser, el ser carece de toda sustantividad: es nada más la actualización mundanal de lo real.

Respecto a la relación entre sustantividad y sustancia podemos afirmar que la estructura sistemática de notas (sustantividad) supera el subjetualismo inherente al sustancialismo occidental. En ese sentido, es claro que el logos predicativo aristotélico llevó a la subjetualización del ente, a su conceptualización como sustancia. La esencia zubiriana, momento clave de la sustantividad, es esencia física. Hay una clara superación de las típicas esencias conceptivas propias de la tradición filosófica occidental. Es que, lo físico no se opone a lo metafísico: es más bien lo metafísico por excelencia. La realidad es una estructura intrínseca y constitutivamente dinámica. Es el **de suyo dando de sí**. Zubiri critica la oposición entre ser y devenir. La realidad del mundo tiene como momento suyo interno el ser dinámico y activo por sí mismo.

Por último, unas palabras sobre la consideración transcendental de la realidad. La transcendentalidad no va más allá, en el sentido de fuera-de lo que el saber positivo puede alcanzar. Es un más, pero dentro-de. En el fondo, lo que sucede es que el momento de realidad está presente desde el mismo sentir. La inteligencia sentiente nos ofrece *realidades* y no sólo ideas.

A **nivel de filosofía de la religión**, Zubiri busca la des-objetualización y des-teologización de Dios. Estamos ante la problemática de la religión y de la dimensión teologal de la realidad humana. El orden transcendental físicamente abierto es lo que hace posible una dimensión teologal en la realidad humana. Teologal, en el sentido de previo a cualquier sistematización teológica.

Es la religación a un "más" que está presente en la realidad y que nos imprime un dinamismo a nivel personal, social e histórico. Estamos instalados en la realidad. Estamos religados a la realidad. La realidad se nos presenta como fuerza que se nos impone y como un poder que nos domina. Religados a la realidad nos podemos realizar como personas. Es el acceso al último fundamento de la liberación humana: hacernos a nuestro modo humano relativamente absolutos. El hombre es experiencia de Dios.

3. La filosofía indígena

No basta con articular la realidad latinoamericana *hic et nunc* con un buen marco teórico occidental. Para Latinoamérica, mediante el pensamiento nietzscheano y el marco teórico zubiriano, se puede hacer realidad la pretensión de filosofar desde la situación latinoamericana, de pueblos pobres y dependientes desarrollando una filosofía sentiente, más presentacional que representacional. Aquí es donde entronca a cabalidad la filosofía de nuestros aborígenes. Habría que hacer el esfuerzo de recuperar de la filosofía indígena.

Creemos que en esto Nietzsche apunta al corazón de la problemática: el "quid" es la vida. En nuestro subcontinente, la vida se nos niega en las muertes antes de tiempo, en la negación de la cultura de nuestros ancestros, en el azote del hambre y de la violencia. "El tema de la vida se plantea entre nosotros al nivel más primario de la realidad: vida o muerte. Y el planteamiento no es lógico sino real" ³... Por ello, para filosofar en Latinoamérica hay que *estar* presente en esta realidad concreta. Desde allí, podemos pensar el *ser*, herencia de la filosofía griega y el *acontecer* histórico, más propio de la tradición judeo-cristiana. El ser, por ejemplo, no puede darse sin el *estar* radical; en este último, se da la vida en mayor proporción que en el ser. El ser sólo surge del estar instalado en lo real.

Los sabios nahuas, *tlamatinime* (tla-mati-ni, etimológicamente "el que sabe cosas" o "el que sabe algo"), son filósofos plenos porque elaboraron ideas acerca de la mayor parte de los temas que han formado siempre la trama de toda discusión filosófica, y ello sin crear necesariamente un sistema para dar expresión a su forma de pensamiento. ¿Acaso es la elaboración sistemática y lógico-racionalista la única forma posible de plasmar el filosofar? Si fuera así, las ideas de los sabios nahuas no serían auténtica filosofía. Pero tampoco las de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, entre otros, ya que no son filosofías sistemáticas. Está claro, pues, que existen en la historia de la filosofía -tanto *de facto* como *de jure*- las filosofías asistemáticas y/o literarias. La indígena latinoamericana merece su sitio dentro de dicho concierto.

En la filosofía indígena encontramos algunas coincidencias importantes con el pensamiento nietzscheano. Asuntos centrales para la filosofía indígena -lo mismo que para Nietzsche- son el amor a la vida (vitalismo) y el acceso artístico-poético a la realidad.

En el mundo indígena los sabios eran personas que propugnaban un amor a la vida, a la tierra, a la naturaleza. Se trata, dado que la vida humana es corta, de gozar la vida, saber vivirla al máximo. Es decir, de vivir el presente con intensidad. Nuestros ancestros indígenas tenían clara conciencia de la fragilidad de la existencia humana que, en muchos casos, deviene en profundo anhelo de inmortalidad. Una inmortalidad ofrecida por los dioses, sobre todo por el gran dios Quetzalcoátl.

Otro punto igualmente importante es la relación de **arte y vida**, de **arte y verdad**. La poesía, el canto, la pintura, el arte, son importantes expresiones de la vida. La verdad se expresa artísticamente.

La metáfora poética, pues, es el recurso de expresión. *Metá-fora* y *meta-física* son, en el fondo, deseo de poner las cosas **trans**, sea **in** o **ex** (dependiendo del filosofar). No estamos ante una modalidad expresiva como es la del conceptismo occidental. Es que, en su mismo lenguaje, no hay la especificidad y claridad propia de un logos predicativo. Estamos ante un logos distinto, el logos más bien constructo y poético. El logos nahuatl es un logos constructo, que logra reflejar una realidad más unitaria. Eso es una gran diferencia respecto al tradicional uso del logos predicativo por parte de la filosofía occidental, donde se presenta la realidad en términos subjetualistas e individualistas. Este logos indígena constructo abre posi-

bilidades a interpretaciones estructuralistas y sustantivas de la realidad. Dice León Portilla: "*Creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los tlamatinime llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (flor y canto)*" 5.

Es pues la poesía como forma de expresión metafísica -a base de metáforas- un intento de superar la transitoriedad, el ensueño de *tlalticpac* (lo sobre la tierra). No creen los *tlamatinime* poder decir *por vía de adecuación* lo que está más allá: "lo que nos sobrepasa". Pero afirman que yendo *metafóricamente* -por la poesía: flor y canto- sí podrán alcanzar lo verdadero. Y confirman esto, señalando que la poesía tiene precisamente un origen divino: "viene de arriba"⁶.

Esta es una **filosofía de la vida** pero con notas esenciales muy propias, que la distingue sustantivamente de la filosofía nietzscheana. Si bien la vida tiene aquí el carácter de ultimidad y la primariedad, es una **vida que se manifiesta como resistencia y sobrevivencia**⁷. No es entonces el simple vitalismo en tanto que *amor fati*, o sea, la simple capacidad de asumir la vida como algo dado y de vivirla. No, no es eso. El problema es aquí más serio. La vida no se da por supuesto. Luego la lucha no es por vivir la vida de la mejor manera sino por algo más radical y primario, a saber, lograr mantenerse en vida. Es decir, se lucha por sobrevivir.

Probablemente Nietzsche no pensó en esto, ni tenía por qué pensarlo, puesto que su momento histórico y, consecuentemente, su lugar hermenéutico no es el mismo que el de la filosofía indígena-caribeña latinoamericana. Sin embargo, Nietzsche sí dio pie para reflexionar en este sentido al tomar la vida como un momento central de su quehacer filosófico-metafísico.

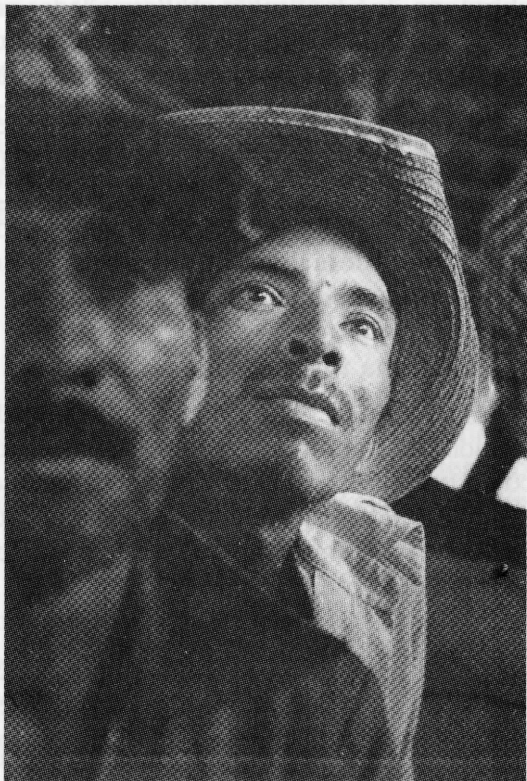
Sólo en este contexto de la lucha por la sobrevivencia como ultimidad histórica se entiende adecuadamente y en su dimensión metafísica, la fábula "El hombre y canario" del neoclásico antillano Gabriel de la Concepción Valdés, conocido como Plácido. Aquí podemos notar el grito desgarrador de la lucha por la vida pero no desde una mera preocupación teórica-filosófica sino desde la más auténtica realidad. El vehículo poético es la manera de expresarlo:

Sé que no puedo quebrar
estas varillas de alambre:
me dan vida por cantar,
y si persisto en callar
me harán perecer de hambre.

Que le adulo en la apariencia
piensa mi dueño, y se hechiza;
más mirándolo en conciencia,
yo engaño al que me esclaviza
por conservar mi existencia.

Vivir, y hallar la ocasión⁸
de liberarme, es cordura.

La conservación de la existencia es el momento fundante, anterior y primario de toda posible libertad y felicidad del hombre. En ese sentido, la vida no es sólo condición de posibilidad sino también condición sine qua non de la libertad y la felicidad: no se puede ser feliz ni ser libre sino en la realidad de la vida.



La vida, en tanto que lucha por la sobrevivencia, reviste carácter de ultimidad en la filosofía indígena-caribeña latinoamericana. Este momento fundante hace de esta filosofía no sólo un salto sustantivo sobre la filosofía nietzscheana sino algo radicalmente distinto a ella.

La pretensión de universalidad de la filosofía indígena-caribeña se fundamenta en el hecho de que la situación socio-histórica en y por la que nace esta filosofía es idéntica a la situación de casi la totalidad de la humanidad. Se trata, entonces, de un tipo de reflexión que sólo puede surgir de una situación donde la negación de la vida es el factor común imperante. Ahora bien, si esta es la situación de la mayoría de la humanidad y, además, es un fenómeno que amenaza con extenderse, entonces el criterio de universalidad de la filosofía indígena-caribeña no es algo capri-

choso, no, se funda sobre arbitrariedades ni sobre simples razonamientos conceptuales vacíos sino en una realidad concreta, radical y primaria, a saber: **la vida como lucha por la sobrevivencia.**

En este sentido, la comprensión, el anhelo, el interés de conocimiento (Habermas) y el lenguaje de la filosofía indígena-caribeña latinoamericana no pueden menos que ser universales. La filosofía indígena-caribeña puede ser aquella teoría que ilumine y oriente la praxis liberadora y erradicadora de la situación de vida en cuanto sobrevivencia, de la pobreza en su sentido más humillante.

4. Hacia una filosofía de la liberación

En América Latina no se ha producido una filosofía propia, en el sentido de estar originada desde su propia realidad histórica, tanto pasada como presente. Es bueno decir que, aunque ya ha habido serios intentos de aplicar filosofías occidentales a la realidad latinoamericana, siempre les ha hecho falta remontarse a las raíces indígenas (ya hemos visto que hubo filosofía indígena).

Además, esta filosofía debe desempeñar en Latinoamérica una función liberadora respecto a una realidad opresora. Sería una buena compañera de los procesos liberadores, como ya lo vienen siendo la teología de la liberación, la literatura de la liberación y una cierta socio-economía liberadora.

El énfasis estaría pues, indudablemente, en la liberación de las mayorías oprimidas. Ese sería su objetivo principal y el horizonte primario de su quehacer filosófico. Tendría que incorporarse como un factor más de liberación, tanto a nivel subjetivo como objetivo-estructural. Ignacio Ellacuría, mencionaba dos grandes características de la filosofía liberadora: su función crítica y su función creadora. Pero entendidas desde el contacto con una praxis liberadora y, por ende, con los sujetos mismos de la liberación⁹.

La *función crítica* de la filosofía va orientada contra la ideología dominante. Es necesario que las instancias teóricas la combatan desenmascarándola e iluminándola. Las ideologías con apariencia de verdad apelan a grandes principios abstractos con los cuales se encubre y se deforma lo que es resultado de intereses egoístas. La filosofía, con su función crítica, tiene que medir la validez general o universal de dichos principios; sobre todo, descubrir la falsedad de su aplicación (método de historización).

La otra función, es la *función creadora* de la filosofía. Las formulaciones teóricas (filosóficas, en este caso) tienen un puesto indispensable en el análisis y en la interpretación, lo mismo que a la hora de la acción y de la transformación. La pura praxis no existe. Cuando se pretende constituir la en la única fuente de luz no sólo es una praxis ciega, sino que se vuelve obcecada. La correcta relación teoría-praxis, en lo que toca a la filosofía, no puede establecerse sin tener en cuenta cierta teoría sobre algunos puntos esenciales.

Hay que insistir en que la filosofía depende de un modo especial de la realidad social e histórica en la que se realiza, de los intereses que dominan en esa realidad y del horizonte que la enmarca. Es la determinación del *lugar-que-da-verdad*. El lugar de los crucificados de la tierra y la perspectiva del amor parece ser la forma adecuada de hacer filosofía en Latinoamérica. La filosofía se vuelve auténtica cuando se vuelve ejercicio específico del pensar humano en la búsqueda de una verdad que realmente libere de lo que oprime.

Necesitamos una *filosofía del hombre*. Después de un siglo en que las ciencias han dicho mucho sobre el hombre, la sociedad y la historia, hay más datos y problemas para la filosofía. No ha quedado anulado el campo de lo filosófico. Al contrario, ésta tiene que partir de la animalidad, la revaloración de lo corpóreo y la articulación de inteligencia, sentimiento y voluntad en el subsistema psíquico tomando muy en cuenta la socialidad humana.

Necesitamos una *filosofía del conocimiento*. Es necesario contar con una teoría de la inteligencia y del saber humano que dé cuenta de las posibilidades y límites del conocer humano. La función liberadora de la filosofía tiene mucho que decir y aprender en este tema, pues la inteligencia sirve para liberar al hombre y también para oprimirlo. La gran novedad es la revalorización de la sensibilidad humana desde la íntima conexión con nuestras raíces animales. El hombre siente, pero intelectivamente. Estamos tras la búsqueda de lo pre-lógico, ante-predicativo y pre-reflexivo, donde hay más riqueza de realidad. Es la superación del logicismo de siglos, desde un método *physikós* que va a las cosas reales mismas (verdad real, previa a la verdad de ideas).

Necesitamos una *filosofía de la realidad*. Una teoría de la realidad que debe dar cuenta no de todas y cada una de las realidades, sino de la realidad

en cuanto tal. Dar cuenta de lo natural y de lo histórico, de lo objetivo y de lo subjetivo, de lo social y de lo personal. Es decir, hacer un análisis que explique el carácter sistemático y el carácter dinámico de dicha realidad. Una filosofía intramundana que parta de la cosa real concreta (su realidad física). La realidad aparece como estructura sistemática de notas (sustantividad) pero con notas constitutivas (esencia) como momento fundamental. Habrá que discernir cuáles son aquellas notas fundamentales de la realidad para luego buscar su ulterior transformación en bien de la vida de las mayorías.

Necesitamos de una *filosofía de la religión*. Una reflexión sobre la ultimidad y sobre lo trascendente. La filosofía es siempre una búsqueda de la ultimidad transcendental, pero esto no implica descuidar las realidades trascendentes. No es una pseudo-pregunta, máxime en el continente latinoamericano. Es necesario partir del hecho de la religación y de la dimensión teologal de la realidad humana. Después vienen las ulteriores teologizaciones que podrían encontrar su centro en la lucha por la justicia social para que los pobres vivan con dignidad. Los pobres y su causa aparecen como eje articulador de una religión de la vida y de un Dios parcializado por los que sufren la anti-vida.

El filósofo deberá introducirse en los dinamismos liberadores, apostar por las fuerzas que jalonan dicho proceso emancipatorio. La liberación tiene carácter procesual: la libertad no se da de una sola vez, sino que ha de irse conquistando. La teoría liberadora tiene que irse historizando. De otra manera se quedaría como una teorización más con sus inveteradas características de esterilidad e ideologización. El hombre tiene que **hacerse cargo de la realidad**, no puede obviar la realidad de injusticia que oprime a las mayorías populares de Latinoamérica. Es el *factum* que caracteriza a la realidad latinoamericana. El hombre tiene que **cargar con la realidad**, asumiéndola con responsabilidad. No es un mero observador neutral. Si la realidad lo configura, debe preocuparse por ella: su intrínseca pertenencia a la misma le obliga a trabajar por su humanización y liberación. El hombre, en fin, tiene que **encargarse de la realidad**. Esto significa luchar activamente para hacer realidad en la historia de nuestros pueblos un espacio de auténtica fraternidad y solidaridad. Ante una realidad injusta, encubierta por múltiples ideologizaciones, es lo menos que se puede hacer.

Como se notará, el énfasis en la praxis es clave. Posiblemente, en ese sentido, estamos en profunda coherencia con un **nuevo horizonte filosófico**. La praxis aparece como un momento estructural de la misma intelección filosófica. En esta línea es imprescindible estudiar y recuperar el trabajo de Karl Marx. Las ideas solas, por muy buenas que sean, no cambian las historias de los pueblos. Se requiere de una filosofía de la praxis, animadora de las praxis liberadoras concretas de nuestros pueblos. Por ello, en Latinoamérica, la praxis de liberación tiene que ser para la filosofía tanto el punto de partida (inspiración creadora) como el punto de llegada (el papel transformador). La filosofía, aunque no es el único frente de la lucha, puede aportar algo a los procesos liberadores.

Buscamos, pues, *la humanización del hombre y de la historia*. Es la prolongación a nivel ético y opcional del proceso biológico de hominización. Es el paso de la evolución a la historia, pero sin abandonar nunca la base material y animal del ser humano. Toda filosofía, máxime la filosofía de la liberación, debe preguntarse qué es lo que hay que hacer para que la historia llegue al *summum* de humanización. El criterio de fondo es la *solidaridad* que brota de un amor inmenso. Se trata de una solidaridad concreta desde una opción preferencial por los pobres del mundo. Preferencial, porque los pobres son la mayoría de la humanidad, y son el imperativo categórico de una ética humanista (ya no digamos cristiana).

Queremos una filosofía latinoamericana originada en su peculiar situación socio-existencial y no meras aplicaciones de corrientes filosóficas europeas más o menos adaptadas a la realidad latinoamericana. Ya no cabe negar la cultura latinoamericana, pero necesitamos profundizar nuestro propio pensamiento. La vida de l pobre es el criterio de universalización de una filosofía sistemática latinoamericana. El **logos liberationis** ya ha dado sus frutos en teología y en literatura. Estamos empeñados en crear una **filosofía de la liberación**, filosofía para pueblos pobres y tercermundistas. Los tlamatinime, Nietzsche y Zubiri nos dan buenas pistas para intentarlo.

NOTAS

- 1.- GONZALEZ, Antonio, "El hombre en el horizonte de la praxis", ECA 459-460 (19787) p. 58.
- 2.- ELLACURIA, Ignacio, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", ECA 477 (1988) p. 642-643.
- 3.- ELLACURIA, Ignacio - SCANNONE Juan Carlos, *Para una filosofía desde América Latina*, p. 110.
- 4.- LEON- PORTILLA Miguel, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1984, p. 54.
- 5.- LEON- PORTILLA, o.c., p. 144
- 6.- LEON- PORTILLA, o.c., p. 88 144-145
- 7.- El cómo es aquí un "en", pues se trata de la vida en resistencia y sobrevivencia. Es un resistir aun tan sólo en virtud de mantenerse sobreviviendo. Esto es lo que en el idioma garífuna se conoce como *afaguni*. Luego es algo más radical que en el propio vitalismo nietzscheano.
- 8.- FEIJOO Samuel, "Influencia africana en Latinoamérica: literatura oral y escrita", en MORENO FRAGINALS Manuel y otros, *África en América Latina*, México, 1986, p. 198
- 9.- ELLACURIA, Ignacio, "Función liberadora de la filosofía", ECA 435-436 (1985) 45-64

La persona de carne y hueso

El monismo antropológico

Angel Barrajón

1. Introducción

Este artículo ha sido elaborado a partir de unas reflexiones acerca del pensamiento antropológico de X. Zubiri -fundamentalmente contenido en su obra *Sobre el Hombre* (1986)- y los estudios de Pedro Laín Entralgo sobre el cuerpo humano (1989, 1991). Son unos "apuntes" provisionales que modestamente tratan de responder una cuestión básica que se plantea en toda reflexión filosófica: ¿En qué consiste la realidad humana?

Antes de responder conviene hacer un breve recuento de las diferentes conceptualizaciones sobre la materia que se han formulado a lo largo del desarrollo del pensamiento occidental, tanto en la filosofía como en la ciencia, para comprender con mayor claridad nuestra tesis del ser humano como una estructura material de carácter psicoorgánico.

Los filósofos presocráticos, principalmente Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, hablaron de la Naturaleza (la *physis*) como principio unitario y común de todas las cosas, compuestas por unos elementos más simples e irreducibles entre sí y cualitativamente diferentes, las "*raíces*" (Empédocles), o por "*átomos*" infinitos en número y diferentes por su tamaño, figura y peso, que se combinan en el espacio vacío y dan lugar a las cosas que existen (Leucipo y Demócrito). Los atomistas presentan una versión materialista-mecanicista de la realidad.

En el período clásico de la filosofía griega, Aristóteles elabora la teoría *hilemórfica* (de *hyle*, materia y *morphé*, forma) para explicar la realidad de las cosas naturales. Emplea conceptualmente el término *materia* para

designar algo indeterminado, la pura potencialidad, como un principio puramente negativo. Aristóteles la llama "*materia prima*". Y el otro principio ontológico es la *forma*, entendida como aquello por lo cual una sustancia es lo que es y como es. Viene a ser la idea, la esencia de la cosa, como diría Platón. En este sentido las cosas naturales son sustancias compuestas de materia y forma; concepción de la realidad que va a perdurar a lo largo de la filosofía medieval.

En la época moderna y dentro del ámbito científico, con Dalton (1803) se retoma la concepción atomista de la realidad material, diferenciándose de la tradición presocrática por su carácter de experimentación y el aspecto cuantitativo (mensurable) de la hipótesis.

La física y la química del siglo XIX confirman la hipótesis atómico-molecular de Dalton. La realidad del cosmos se halla integrada por dos componentes básicos e irreductibles entre sí: la *materia* y la *energía*. Aquélla constituida por átomos indivisibles y por la combinación de átomos en moléculas; ésta concebida como causa y efecto de la interacción mecánica, gravitatoria y electromagnética de los átomos y las moléculas según campos de fuerzas, susceptibles de reducción a leyes causales deterministas o estadísticas. Este modelo atomista-mecanicista considera que la única y sola materia que existe es la materia corporal; la materia es concebida como un conjunto de átomos y los átomos como ínfimos corpúsculos.

Durante el s. XIX aparece de nuevo la concepción materialista-mecanicista de los antiguos atomistas, aunque más desarrollada en los aspectos teóricos y experimentales, pero en definitiva toda la realidad existente se reduce a procesos físicos-químicos:

Desde la adormilada ostra hasta el hombre activo y pensante vemos una progresión no interrumpida, una cadena perpetua de combinaciones y movimientos, de la cual resultan seres que no difieren entre sí más que por la variedad de los materiales elementales y de la proporción de estos mismos elementos (*Systhème de la Nature*, Holbach.)

Posteriormente, el estudio de las descargas eléctricas a través de gases enrarecidos, el descubrimiento del electrón y de la radiactividad, la existencia real de iones positivos y negativos en las disoluciones conductoras de la electricidad y los resultados del bombardeo de láminas metálicas con partículas alfa, permitieron afirmar la existencia real de átomos divisibles en

partículas subatómicas y confirmaron plenamente la concepción corpuscular y subatómica de la materia. Según la física actual las "cosas" están compuestas en última instancia de partículas elementales (leptones, electrones, muones, neutrinos, quarks, gluones, fotones, bosones...), y la realidad última de éstas puede ser materia o energía, según las condiciones en que físicamente existan. Las partículas elementales, dice Heisenberg (1969), son formas fundamentales de la materia que se forman cuando la energía es suficiente para producirlas.

La mecánica cuántica relativista es una visión matemática de la realidad material en la que se combinan la teoría de los *quanta* y la de la relatividad, y da una visión meramente estadística y puramente matemática -y no sustancial- de lo que la materia esencialmente es. El Universo se halla en expansión. Hace diez mil o veinte mil millones de años se produjo la gran explosión (*big bang*). A partir de ese momento se originó el Universo actual, a lo largo de cinco etapas: *cuántica*, *hadrónica*, *leptónica*, *radiante* y *galáctica* (en la que nos encontramos actualmente).

2. La materia y sus dinamismos

Después de criticar la concepción aristotélica de materia y de sustancia, Zubiri afirma categóricamente que no hay más materia que la que el mismo Aristóteles llamó *materia segunda*, la cosa material a secas (SH, p.448). Entonces, materia "*es aquella sustantividad¹ cuyas notas son las llamadas cualidades sensibles*" (SH, p.450).

Existen diferentes tipos de materia según las distintas formas de estructuración de los elementos o notas que la constituyen. La llamada *materia elemental* es la materia de las partículas elementales, incluyendo la propia energía. Es la estructura primera de la realidad material.

En virtud de las fuerzas fundamentales que rigen el cosmos (gravitatoria, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil), las partículas elementales se estructuran entre sí dando lugar a otro tipo de materia: la *materia corporal* (átomos, moléculas...) que a su vez se presenta en distintos subtipos: sólido, líquido, gaseoso... Después emergerá la *materia biológica*, que es una estructuración de la materia corporal, y se divide en dos grandes categorías: la *materia viva* y la *materia orgánica*.

En definitiva, la materia -entendida como sustantividad y como cosa real y no como algo difuso, indeterminado como dice Aristóteles- es una realidad dinámica y fuente de *innovación*. Todas las estructuras materiales del cosmos nacen y mueren, surgen y desaparecen.

Según los planteamientos actuales de la ciencia, las estructuras materiales aparecen dentro del proceso evolutivo del cosmos. Para Zubiri, las cosas devienen, la realidad deviene, o dicho de otra forma, la realidad "da de sí". Y este "dar de sí" es algo constitutivo de las cosas, de las cosas materiales, de la materia como estructura, pues la realidad como esencia es una estructura (cfr. *Sobre la esencia*). Por esto mismo este dinamismo es estructura dinámica de la realidad, es la realidad misma en tanto que real. Es decir, la realidad consiste pura y simplemente en ser activa por sí misma.

Existen diversos dinamismos del cosmos²: el dinamismo de la materialización, el de la estructuración, el de la variación, el de la alteración, el de la mismidad, el de la suidad y el de la convivencia. Esto quiere decir que desde el *big bang*, desde la primigenia energía radiante del Universo, ésta se fue transformando en sucesivas estructuras materiales cada vez más complejas. La producción de cada nivel estructural se halla regida por el *azar y la necesidad*: imposibilidad de predecir a cuál de las posibilidades se dirigirá la ulterior evolución y producción necesaria de aquellas propiedades que constituyen la estructura nueva, una vez que se presentan las variaciones específicas (complejidad química, temperatura, presión...): "*La evolución es siempre posibilidad, nunca destino*" (E.Lazlo, *Evolución. La gran síntesis*, 1988).

Zubiri insiste en que el concepto de materia no se puede reducir a la materia puramente mecánica (*materialismo mecanicista*), pues la sustantividad material tiene una gran riqueza de *potencialidades* (las capacidades de "dar de sí" algo nuevo), y puede en un momento determinado llegar a vivir y sentir en las formas filéticas más distintas. Mediante el dinamismo de la sistematización, la materia vive y siente, exactamente al igual que pesa o calienta (SH,p.454-455).

3. La biogénesis

La biogénesis o vitalización de la materia aparece en virtud de la interacción de un conjunto de moléculas y macromoléculas distintas entre sí. Los experimentos de Oparín y otros científicos presentan argumentos

razonables para pensar que hace más de tres mil millones de años, en los mares primitivos y en la atmósfera terrestre existían elementos materiales aptos para la formación de macromoléculas orgánicas, y las aguas de los mares se convirtieron en la llamada "sopa prebiótica" de donde surgieron las proteínas, los ácidos nucleicos, la macromoléculas, las células procarióticas, la estructura orgánica, esto que llamamos vida. Estas estructuras orgánicas fueron complejizándose en las forma de sus organismos, primero monocelular (bacterias y protozoos) y luego pluricelular (plantas y metazoos).

En algunas de estas estructuras pluricelulares (reino protista) se da una animalización de la vida mediante la aparición del psiquismo, que es una propiedad estricta y formalmente material. Es la función del *sentir*, que constituye la liberación biológica del estímulo (EDR, p.180) y que supone que sus funciones vitales se centralizan. Y todo este proceso se origina con la aparición del sistema nervioso, pues éste ejecuta la función de sentir y responder. A lo largo de la evolución animal, el sistema nervioso se irá diferenciando entre un sistema central y un sistema nervioso periférico.

Con la aparición de los mamíferos en la biosfera (invertebrados--peces--anfibios--reptiles--aves--mamíferos) llega a su culminación el desarrollo evolutivo del sistema nervioso que se caracteriza por: 1) la creciente encefalización y constitución de áreas especializadas y de asociación en la corteza cerebral y cerebelosa; 2) la creciente plasticidad de la actividad funcional.

Existen también en los animales unos mecanismos de mantenimiento del equilibrio del medio interior, lo que Cannon llamó la *homeostasis*. Esta otorga un nivel biológico superior a la mismidad del individuo, a su permanente actividad para seguir siendo "el mismo".

Resumiendo, podemos decir que no solamente hay una función de estabilización de las actividades (homeostasis) sino que esta estabilización conduce a la **corticalización**, y la corteza cerebral va a crear la formalización en virtud de la cual la realidad se aprehende como independiente o "autónoma" del animal aprehensor. La **formalización** es una estructura rigurosamente anatómica-fisiológica. Esto significa que el animal, en la medida que va evolucionando hacia formas superiores, siente el estímulo como algo cada vez más "independiente" del aprehensor.

4. La antropogénesis

Hoy en día hay un consenso casi unánime en la comunidad científica acerca de la idea evolucionista de la antropogénesis: en un momento determinado se dio, por selección natural, la mutación de un grupo de homínidos austrolopitécinos (producida por un cambio en las condiciones ecológicas de su existencia, paso del bosque a la sabana) a los primeros individuos de una especie animal humana denominada *Homo habilis*. Debemos suponer que el proceso evolutivo de la "transformación" del austrolopiteco en hombre fue lento y gradual. Posiblemente transcurrieron cientos de miles de años a través de mutaciones parciales en el genoma y en el fenotipo del organismo del austrolopiteco.

La aparición de hechos nuevos a nivel anatomofisiológico influyeron notablemente en el curso de la antropogénesis: la posición erecta del cuerpo y la configuración humana del pie y de la mano. Y junto a estas novedades hay que añadir otra que fue decisiva en la dimensión histórico-social de la vida humana: la conversión del sonido-signo del individuo animal en sonido-símbolo y luego en lenguaje articulado de los individuos humanos. La asociación de la dimensión biológica e histórica posibilitó el paso del *Homo habilis* (hace aproximadamente dos millones de años) al *Homo erectus* (*Pitecanthropos*, hace un 1.8 millones a 0.5 millones de años) y de éste al *Homo sapiens* (hombre de Neandertal, hace un millón a 0.1 millón de años) y después al *Homo sapiens sapiens* (hace 80.000 años).

Y ahora cabe preguntarse ¿cómo se constituye evolutivamente el *phylum* humano? ¿Cómo explicar la **hominización**? Si duda alguna que el hombre es una sustantividad que surge genéticamente. Zubiri define la hominización como "*una estricta potencialidad de la materia*" (SH,p.474), en el sentido que lo estructural de lo material es "elevado" a un nivel nuevo que se denomina materia humana o *materia personal*. Anteriormente he dicho que la materia tiene un sistema de capacidades de "dar de sí", y en virtud de esos dinamismos o potencialidades han ido surgiendo las distintas realidades materiales concretas que existen en el mundo y entre éstas se encuentra el ser humano. Por tanto, la hominización es, con toda propiedad, una de las potencialidades de la materia. Pero hay que tener en cuenta que cada una de las potencialidades o dinamismos produce una **innovación** particular en la materia. Por ejemplo, la materia por sistematización se hace viviente. Y la materia animal mediante el dinamismo de la **elevación**

da de sí a la materia personal. Así pues, evolución y elevación son dos potencialidades de la materia y que específicamente pertenecen al cosmos mismo.

Bajo el punto de vista de una metafísica intramundana (EDR, p.216), Zubiri afirma que el psiquismo humano es un producto del todo³. Este todo cósmico es propiamente la única sustantividad. Pero, en particular, la estructura desde y por la cual brota la psique humana es un cerebro **hiperformalizado**, es decir estructurado biológicamente para aprehender la realidad y lograr el máximo distanciamiento del estímulo: "*la hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad*" (IS, p.71). Una vez más, es necesario repetirlo, la hiperformalización es el resultado de un proceso *morfogenético*, pues las estructuras celulares hiperformalizadas son las que producen *eo ipso* el acto de elevación (SH, p.470). El cerebro es el órgano sentiente que por su hiperformalización determina exigítivamente la necesidad de intelección para hacer viable a un "animal carecía" (Gehlen) en el que los instintos no le resuelven lo que ha de hacer en cada momento. Pero el cerebro no es el órgano productor de la psique; no es el órgano que entiende, tiene sentimientos y toma decisiones voluntarias (SH, p.510). Sin embargo, es mediante la acción cerebral que la persona entiende, siente y opta; y estos dos momentos de la actividad humana, lo físico-químico y lo psíquico, forman una unidad intrínseca y formal que es el sistema de la realidad personal. Por esto mismo decimos que la actividad intelectual no es función cerebral, como afirman los fisicalistas (Feigl). No hay dos actividades, una cerebral y otra mental, sino una sola actividad del sistema en la que podemos distinguir un momento neurofuncional y un momento intelectual. Así podemos afirmar que la actividad cerebral transcurre intelectivamente y que la actividad intelectual transcurre orgánicamente aunque, según la actividad, pueda ser uno u otro momento el dominante.

Plantear el problema "cerebro-mente" como dos realidades distintas como en cualquiera de las modalidades del dualismo, o que una de ellas incide o tiene prevalencia sobre la otra (epifenomalismos, fisicalismos, interaccionismos...) es volver a repetir los modelos aristotélico-platónico sustancialistas (la esencia como sustancia).

Podemos afirmar que el ser humano es psicosomáticamente un "brote" evolutivo: surge evolutivamente de un homínido prehumano (OH, p.44ss).

Pero la aparición de una psique intelectual es una **innovación absoluta**, brota de las mismas estructuras materiales del homínido: *"La psique humana sólo puede florecer de muy precisas estructuras morfológicas, las logradas por transformación del plasma germinal del homínido no hominizado"* (OH,p.53).

5. La unidad psicosomática

La realidad humana es una unidad de sustantividad, repite machaconamente Zubiri. Es una estructura, un sistema. Y en la unidad sustancial de notas que constituye la estructura, unas son de carácter físico-químico y otras son de carácter psíquico. Y, aunque son irreductibles, sin embargo constituyen una estricta y auténtica unidad estructural de sustantividad.

Lo psíquico y lo orgánico son subsistemas del único sistema total que existe, que es la sustantividad humana. Y por esto mismo el ser humano no "tiene" organismo ni "tiene" psique, sino que "es" unidad psicoorgánica. Lo psíquico es desde sí mismo orgánico y lo orgánico es desde sí mismo psíquico. Esto quiere decir que la realidad humana sólo puede existir como presencia psicoorgánica codeterminada por unas notas orgánicas y psíquicas de un único sistema:

"Por tanto, podemos decir que el hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo en el organismo a lo meramente orgánico. Transcender es ir de la estimulidad a la realidad. Este transcender tiene así dos momentos: primero, es transcender no de la animalidad, sino transcender en la animalidad; la psique, en efecto no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, transcender no es salirse del organismo, sino un quedarse en el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es transcender en la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades" (SH, p.59-60).

Todavía es necesario ampliar y profundizar la naturaleza de esta unidad psicoorgánica. Pues esta misma realidad psicoorgánica hace que el cuerpo corporeice la psique, y por tanto es en sí mismo "psíquico" y la psique es en sí misma "corpórea". Dicho con otras palabras; todo lo psíquico "es" somático y todo lo somático "es" psíquico.

Dice Zubiri, "*ser hombre no consiste en dejar de ser materia ni en que ésta sirva a la psique, sino que consiste en "corporizar" la psique o "psiquizar" el cuerpo*" (SH,p.474). Se puede afirmar que la hominización es una estricta potencialidad de la materia. Y en relación a la actividad humana, también debemos decir que sólo existe una actividad, uno de cuyos momentos es intelectual o psíquico y otro físico-químico, existiendo la predominancia accional de lo psíquico o de lo orgánico de acuerdo a la acción concreta del individuo.

6. Consideraciones finales

A partir de estas breves reflexiones, planteamos la hipótesis del monismo antropológico, tal como Pedro Laín Entralgo la argumenta científica y filosóficamente en sus libros: *El Cuerpo humano. Teoría actual* (1989) y *Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del cuerpo humano* (1991). Y dice así:

... en su existencia terrena todo el hombre es su cuerpo, y éste es el término provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente le han precedido y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes (*El Cuerpo humano*, p.318).

Junto a esta hipótesis radical, reseñamos algunas consideraciones básicas, a modo de conclusiones, que se deducen de nuestra exposición:

a) Los seres humanos somos parte esencial de este cosmos material y por tanto **solidarios** con todas las cosas que existen bajo múltiples formas y estructuras.

b) La persona humana es esencialmente una estructura o sustantividad **material** que surgió evolutivamente de la materia animal y al mismo tiempo constituye una **novedad** con respecto a la animalidad de la que procede.

c) Sensibilidad e inteligencia son los dos momentos fundamentales del único acto de aprehensión sentiente de lo real que es la **inteligencia sentiente** : "*Intelegir es un modo de sentir y sentir es en el hombre un modo de inteligir*" (IS,p.13).

d) Hay que reivindicar "**el hombre de carne y hueso**" que decía Unamuno. Recuperar el cuerpo, la carne y el hueso, como símbolo y destino de nuestra dimensión humana.

NOTAS

- 1.- Zubiri contrapone el concepto de sustantividad al concepto aristotélico de sustancia. Sustantividad es el sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. Es la estructura real de la cosas (SH, p.46. SE, p.163;p.513).
- 2.- La sustantividad compete al todo (cosmos), las cosas materiales son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo... Este todo no es un sujeto ni tampoco una raíz de la realidad (EDR, p.98-99)
- 3.- El todo o el cosmos es la sustantividad cuyas notas sistemáticas son lo que llamamos cosas. Es una unidad primaria. El hombre, como todas las realidades intramundanas, pertenece al cosmos, y como todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos cosmos (SH, p.466).

BIBLIOGRAFIA

LAÍN ENTRALGO, Pedro:

El cuerpo humano. Teoría actual, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, 2a.ed.

Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

ZUBIRI, Xavier:

Siete ensayos antropología filosófica, edición preparada por Germán Marquinez Argote, Bogotá, USTA, 1982.

Sobre el hombre, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Inteligencia Sentiente, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Estructura dinámica de la realidad, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Sobre la Esencia, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

SIGLAS UTILIZADAS

OH: Orígen del hombre, en *Siete ensayos de antropología filosófica*

SH: Sobre el Hombre

IS: Inteligencia sentiente

EDR: Estructura dinámica de la realidad

SE: Sobre la Esencia

Apuntes para una antropología latinoamericana

Erwin Silva

"La grandeza del hombre está en ser puente y no meta: lo que en el hombre se puede amar es que es tránsito y ocaso"

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

1. Estas reflexiones no intentan ser exhaustivas ni en cuanto al tema mismo ni en cuanto a lo pensado por Zubiri sobre el hombre. Están motivadas por una doble preocupación de responsabilidad histórica y de autonomía filosófica.

2. Aunque, al decir de Aranguren¹, la metafísica de Zubiri es la menos metafísica de las metafísicas, la teoría zubiriana de la realidad tiene hondas raíces en Aristóteles, Tomás de Aquino, Suárez, Kant, Hegel, Bergson y Husserl. Así, pues, está arraigada en el suelo, viejo de dos mil quinientos años, de la tradición ontológica europea. Sin embargo, su pensamiento va más allá de las soluciones europeas tradicionales a los problemas de la inteligencia de la realidad en cuanto realidad, ofreciéndose como auténtica posibilidad al esfuerzo latinoamericano por crear una filosofía primera, propia y apropiada, que ponga fuera de juego las metafísicas foráneas, hijas de la *mítología blanca* de que habla Jacques Derrida en sus "Márgenes de la filosofía"², a *contrario sensu* de lo que pudieran pensar autores como Augusto Salazar Bondy.

3. Podríamos decir, en esa línea, que la antropología de Zubiri es la menos europea de las antropologías pensadas en Europa, por ser la más

realista y la más abierta de todas ellas. De ahí la importancia de estudiarla, en orden a fecundar las antropologías pensadas en y desde nuestra América. Para ello he hecho uso de las siguientes obras de Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD, 1944), *Sobre la esencia* (SE, 1962), *Siete ensayos de antropología filosófica* (AF, 1982), *Inteligencia sentiente* (IS, 1982), *Sobre el hombre* (SH, 1984), *El hombre y Dios* (HD, 1984) y *Estructura dinámica de la realidad* (EDR, 1989).

4. Hoy se ha logrado un consenso sobre cómo leer a Zubiri. Hay que partir de *Inteligencia y realidad*, es decir, de la trilogía *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, obras de su plena madurez, y hay que tenerlas en cuenta al leer los textos antropológicos escritos entre 1935 y 1982. Procediendo así nos encontramos con conceptos muy importantes para la constitución de las antropologías latinoamericanas, más allá de los primeros intentos (como los de Enrique Dussel, por ejemplo) que no estaban en condiciones de asumir el pensamiento de Zubiri en su plena madurez.

5. Para Zubiri, el hombre es un animal de realidades y un animal de posibilidades (SH, 45, 202-203). Es una realidad radicalmente distinta a otras precisamente por su apertura a lo real. Según Osvaldo Ardiles³, esta insistencia de Zubiri en pensar al hombre desde la realidad y no desde el "ser" es sumamente aprovechable para la antropología latinoamericana pues permite poner fuera de juego a las antropologías metafísicas pretendidamente universales para las cuales el "ser" del hombre (europeo) es universalmente humano.

6. El viviente humano es analizado por Zubiri como una realidad estructurada en varias dimensiones dinámicas: la individual, la social, la histórica, la moral y la teologal. El individuo humano es una realidad unitariamente personal que se realiza como tal debido a su peculiar modo de habérselas con las cosas y con las otras personas, es decir, debido a su específica *habitud intelectual*. No es una sustancia ni un compuesto de sustancias (cuerpo/alma o cuerpo/alma/espíritu) sino una sustantividad específica cuyo sistema nervioso hiperformalizado lo constituye como una *realidad psicosomática* de índole personal.

7. El hombre se enfrenta a la cosas de forma inteligente, pero su inteligencia, por su propia índole, es inteligencia sentiente, aprehensión impresiva de realidad en un acto radical (IS, 12-13). Hay continuidad entre

inteligencia y sensibilidad, las cuales, aunque irreductibles, no pueden ser concebidas como distintas en el humano. La inteligencia sentiente es la habitud radical propia del humano (SH 33-37), mediante la cual aprehende las cosas como reales, es decir, como siendo lo que son "de suyo" y teniendo lo que tienen "en propio".

8. Por otra parte, el hombre se atempera a la realidad con su sentimiento afectante y se mueve en la realidad haciendo opciones con su voluntad tendente. No hay sentimiento humano que no sea una afección real ni acto humano que no esté determinado por lo que el hombre quiere hacer en la realidad. El hombre es animal de realidades porque vive en lo real y por lo real aprehensible (intelectivamente), atemperante (afectivamente) y determinable (volitivamente).

9. Para Zubiri, el hombre, animal de realidades, es un proyecto de sí mismo que se realiza por apropiación histórica de sus propias posibilidades. Por tanto, se lo define *no* por ser un proyecto fallido de ser Dios, como hace Sartre⁴, ni tampoco por ser un ente cuya esencia consistiera en anticiparse a sí mismo y arrojarse delante de sí, continuamente dejando de ser, como hace Heidegger⁵. El hombre, para Zubiri, está abierto a las cosas y a su propia realidad humana en cuanto realidad (SH, 69). Por eso se hace cargo de la realidad y se realiza desde las cosas y desde sí mismo mediante la técnica.

10. Podemos considerar SH 323-341 como una nueva "meditación de la técnica" según Zubiri. Mediante la técnica, unidad intrínseca de saber y hacer, el hombre es *homo sapiens et homo faber* que "introduce modificaciones intencionales en la realidad" (SH 331). Para autopoerse, es decir, para realizar su propio proyecto personal, tiene que modificar las cosas en convivencia con los otros. El hombre interviene y tiene que intervenir (para seguir viviendo) físicamente en la realidad mediante sus instrumentos (SH 332-3) que le permiten la invención de realidades y le dan poder sobre la realidad (SH 341).

11. Persona es el modo humano de realidad que consiste en autopoerse, en ser "suyo" dinámicamente. Ahora bien, dice Zubiri que "sólo porque mi realidad es dinámica es dinámico mi ser" (SH 174). Es decir, el hombre va cobrando su propio ser (personalidad) desde y para ser su propia realidad (personidad).

Esta su realidad personal, claro, es individual; pero un hombre es individuo frente a otro hombre y solamente frente a otro hombre. El hombre es un animal social (SH 197) cuya individualidad es específica (biólogicamente filética) y cuya especificidad es individual. El hombre es un animal de tradiciones (SH 200), no un continuo recomenzar desde cero ni una mera repetición de actos instintivos. Por todo ello es un animal histórico. He aquí la fundamentación del trabajo de rescate de la triple tradición afro-indo-hispana para la antropología latinoamericana.

12. Ahora bien, implantado en sí mismo de forma individual, social e histórica, el hombre está religado inexorablemente a la realidad como último fundamento de su persona. Es la dimensión teologal de su realidad. Mediante el análisis de tal constitutiva religación al poder de la realidad, Zubiri logra mostrar que el hombre es experiencia de Dios y que Dios es experiencia del hombre. Experiencia individual, personal, social, histórica y religiosa de la vida humana que es, como dijo Ortega⁶ y elaboró su discípulo Zubiri (SH 206-207), la realidad radical.

NOTAS

- 1.- Citado por FERRATER MORA José, *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid, 1963 (2ed), Revista de Occidente, P. 105.
- 2.- DERRIDA Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, 1989, p. 253.
- 3.- ARDILES Osvaldo, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bs. As., 1975, p. 14.
- 4.- SARTRE Jean-Paul, *El Existencialismo es un humanismo*, Barcelona, 1985, Orbis, p. 60-61.
- 5.- HEIDEGGER Martin, *El Ser y el tiempo*, México, Trad. Wenceslao Roces 1986 (4a.reimp), Fondo de Cultura Económica, Ia. Parte, Cap. V, 1986, p.147-195. .
- 6.- ORTEGA Y GASSET José, *Historia como Sistema*, Madrid, 1975 (7a.ed.), Revista de Occidente, Colección El Arquero, p.13-14.

¿Nuestros instintos son inmorales?

La realidad física de la moral en Zubiri

Judit Ribas Duró

Por instinto (*instinctus*) se entiende comúnmente "impulso, instigación, fuerza que apunta a un fin vital y que, al menos en parte, está causada por una necesidad interna o no aprendida". El ser humano, se dice, además de instintos tiene razón, con lo cual la moral se plantea como una especie de conflicto o batalla entre lo animal (instintos) y lo verdaderamente humano (la razón) en el seno de la persona.

Hoy nos proponemos examinar cómo este planteamiento no es correcto. Presentaremos la tesis de que si se quiere seguir hablando de "instinto" en el animal humano, hay que hacerlo distinguiendo cuidadosamente entre sensibilidad animal y sensibilidad humana, y esto no solamente por respeto a los seres humanos. Esta distinción nos llevará a considerar la moral desde un punto de vista algo diferente, y a cuestionar que haya efectivamente un "fin", tal como lo plantea la definición usual de "instinto", al cual apunte la fuerza vital del ser humano.

Para empezar presentaré brevemente el tratamiento que los instintos en general (y la sensibilidad más concretamente), han recibido en distintos esquemas morales de la filosofía occidental, para luego tratar de analizar la peculiaridad del instinto en el humano.

1. Naturalismo y subjetivismo: los instintos y su confrontación con la moralidad

Antes que nada hagamos una rápida revisión de lo que en las dos tendencias principales de la moral se ha entendido por moral y por instinto.

Para la tendencia **naturalista** en la que podemos englobar a *Platón*, *Aristóteles* y *Sto. Tomás*, la moral es, en el fondo, una actividad intelectual, que se logra "superando" los sentidos con la racionalidad. El ser humano se compone por un lado de razón, y por otro de sensibilidad. Los instintos van de la mano del movimiento, la afección y lo corruptible y pertenecen a la sensibilidad. Para los aristotélicos los instintos no son malos en sí, puesto que son "naturales", pero sí tienen que estar sometidos a la razón que es conceptuada como inafectada e impassible. Un instinto moderado, refrenado, bien conducido, sin excesos, es para ellos, muy sano. Aristóteles advierte contra el desorden a que puede llevar un instinto irrefrenado. La sabiduría moral consistirá en saberse mantener prudentemente en el "justo medio". Improntas más platonizantes como las de San Agustín acentuarán más las sospechas ante los instintos pues en ellos acechan la irracionalidad y el caos. Pero tanto para platónicos como para aristotélicos la naturaleza lleva inscritas unas leyes que el ser humano no tiene más que descubrir y aplicar en la práctica para ser moral y, con mayor o menor sospecha de los instintos, se proclama desde este punto de vista que tienen que estar bien controlados por la razón. La más alta forma de vida será entonces la contemplación. Es recomendable la vida filosófica (para los griegos) y la vida monástica (para los medievales). No es extraño encontrar tanta gente amargada entre los que pretenden realizar estos ideales de vida, si precisamente su peor adversario en la vida es su sensibilidad.

Otra corriente que podríamos llamar **subjetivista**, sostiene que la fuente de la moral es la *conciencia* humana. Desde este punto de vista el bien se lograría determinar mediante el análisis de la conciencia subjetiva del hombre. Dentro de esta línea podemos destacar dos corrientes: la hedonista y la racionalista¹.

Hedonismo: Para Epicuro, el placer (sensibilidad individual) sería el criterio último de moralidad. Esta teoría propugna que la felicidad es placer o ausencia de dolor. Desde esta perspectiva los instintos no son inmorales pero, poniendo el placer como máximo criterio, no damos cuenta de tantas situaciones morales en las que el placer no parece contar

en demasía. Es el caso de un conocido, por ejemplo, que a partir de una enfermedad cancerosa comienza a humanizarse, o de tantos enfermos de SIDA que sienten que comienzan realmente a vivir a partir del diagnóstico de la enfermedad. En estos casos vemos como la enfermedad, el dolor, la muerte, son ocasión de humanización y bienestar en la realidad. También podemos aducir el caso contrario de tanta gente que, dentro de la cultura de la satisfacción del primer mundo, llegan al suicidio teniendo colmados sus sentidos porque se sienten hastiados, deshumanizados y con un gran malestar en la realidad.

El esquema hedonista tiene la ventaja sobre el anterior de que no contrapone instintos y moralidad; pero es incompleto, porque presenta la sensibilidad humana en radical continuidad con la animal. El animal también busca el placer y rehuye el dolor. Este esquema ha desgajado del instinto y de la sensibilidad humana el momento de realidad. Esto que llamamos instinto, pulsión, tendencia, y que arranca de la sensibilidad, podemos interpretarlo no ya sólo como energía caótica, como voluntad de poder, sino como fuerza real, como voluntad de poder real. Desde esta perspectiva quizás se puede retomar a Nietzsche y decir que el superhombre no tiene por que ser una bestia, sino un ser que por sus propios instintos da sentido a su propia realidad por estar abierto a ella y a la realidad de los demás². Si nos situamos como hedonistas puramente en la perspectiva de la satisfacción de los sentidos no captamos por qué el "placer" puede resultar a veces tan vacuo, deprimente y hasta deshumanizador. Sin embargo, debemos subrayar que una cierta dosis de hedonismo es sin duda muy sana en una sociedad neurótica donde muchas actividades humanas no contemplan la realización de los instintos o tendencias humanas sino que todo lo contrario, las reprimen, dando lugar a angustias difusas, stress o a extrañas racionalizaciones religiosas, técnicas, o del tipo que sea, producidas por el sufrimiento que conlleva la negación continuada y sistemática de los deseos.

Racionalismo/ Idealismo: Para Kant la ética no se fundamenta en las sensibilidades individuales sino en una razón que él considera universal e inmutable. En virtud de la sensibilidad todos somos diferentes, sólo la razón nos iguala, y ésta es universal. La sensibilidad introduce el elemento irracional. El ser humano es libre cuando se libera de la sensibilidad, cuando se rige por su razón. La verdadera libertad es la que hace al hombre un ser universal (razón práctica) que actúa por criterios válidos para todos

los demás hombres y no por sus propios criterios egoístas. El *imperativo categórico* es un criterio imposible de llevar a su plenitud porque la realidad sensible y egoísta del ser humano introducirá siempre el elemento irracional. La moralidad pertenece al mundo inteligible, se contrapone a la sensibilidad. Este dualismo es precisamente una exigencia de la razón práctica. El criterio de moralidad será precisamente este: que no sea la acción fruto de la tendencia, como si de hecho la moral “no fuera de este mundo”. Esta concepción llegará hasta el extremo de tener que postular a Dios y un transmundo para que podamos hablar de moral.

2. Moral e instinto en Zubiri: el punto de partida

Estas concepciones expuestas tienen de un modo u otro el problema de enfrentar radicalmente inteligencia y sensibilidad, ya sea para afirmar que moralmente debe predominar la primera (Platón, Aristóteles, Kant) o la segunda (Epicuro, Bentham). Zubiri enfocará el problema de forma totalmente distinta, pues:

- a) No contrapone inteligencia y sensibilidad (porque el ser humano es *inteligencia sentiente*). El hombre es un *sistema psico-orgánico*³.
- b) No contrapone moral e instintos (el reino de la moralidad no es un mundo aparte del reino de la naturaleza).
- c) El ser humano es moral en virtud de la peculiaridad de sus instintos⁴.
- d) No contrapone Dios y mundo, hombre y realidad.

Ser humano para Zubiri es moverse dentro de una radical indeterminación. En nosotros el instinto no nos determina. Podemos decir que nos condiciona, pero así como en el animal para un estímulo *x* no hay más que un número muy limitado de respuestas, nosotros tenemos que determinar la respuesta. Es aquí cuando surgen las posibilidades: cuando al enfrentarnos a las cosas como realidades, no como meros estímulos, tenemos que determinar las respuestas, ajustarnos al medio dando preferencia a una de las múltiples posibilidades que se nos brindan. El animal responde, el ser humano se hace cargo de toda la situación y, con este hacerse cargo, crea las posibilidades.

Es por esto que la moral en Zubiri surge de un problema biológico: el de la inconclusión de nuestros instintos, que nos deja en el aire obligándonos a buscar como realizarnos. Los instintos inconclusos nos dejan indeterminados. La pregunta por la ética surge cuando intentamos dilucidar

qué posibilidades tenemos. Por ejemplo: un gato hambriento se come el ratón, y nunca se comerá a otro gato. El ser humano con un enemigo puede devorarlo, matarlo, dejarlo en ridículo, decir que lo ama, amarlo sinceramente.

La estructura ética del ser humano no queda desligada de sus raíces biológicas, pero las raíces biológicas no determinan la conducta, sólo la condicionan. Los instintos, no sólo no son inmorales, sino que, por indeterminados, por el hecho de que no hay una sola respuesta adecuada, podemos decir que gracias a ellos y por ellos somos morales. Sólo porque el instinto humano es moral decimos que hay asesinatos, traiciones, etc., en el mundo humano y no en el animal. A nadie se le ocurriría decir que un ratón ha asesinado a un gato, por ejemplo. Diremos simplemente que se lo comió o que lo mató.

Desde este punto de vista no cabe analizar la moral como una lucha entre las fuerzas del mal (los instintos) y las del bien (la razón). Si estamos pensando en si matar o no a alguien, no es cierto que la lucha se plantee entre el ámbito del deseo-instinto-sensibilidad por un lado, y el ámbito "noble" de la razón-consciencia-alma. No es que queramos matarlo con la fuerza mala del instinto y que lo perdonemos con la benevolencia del alma, sino que la contradicción se plantea entre un instinto racional intelectual que me empuja a vengarme matándolo y otro instinto igualmente racional intelectual que me empuja a no vengarme, o a buscar otra venganza menos radical que la del asesinato, incluso a vengarme amándolo, para decirlo con Nietzsche. La razón no está nunca por encima de las tendencias, no puede escapar a ellas, porque es ella también plena y constitutivamente tendencial.

Vistas las cosas así podríamos hacer un replanteamiento del utillaje conceptual de Freud, no para invalidarlo, sino para repensarlo:

1.) Intentar una concepción más estructural en la que las instancias que conforman la psique humana se relacionen con una mayor imbricación. En lugar de ver con tremenda sospecha el inconsciente (que para Freud viene a ser la animalidad del ser humano -los animales vendrían a ser inconsciente puro-), tratar de verlo como el elemento más orgánico de esta estructura que es la psique pero que, sin embargo, no deja de ser intelectual, siguiendo la concepción zubiriana de *inteligencia sentiente*. Desde este punto de vista sólo los seres humanos tendríamos propiamente inconsciente o mejor preconsciente.

2.) Con esto se consigue humanizar categorías clave como id, pulsión, líbido, eros y thánatos, comprendiéndolas no tanto como fuerzas "animales", "bestias peludas" que hay que controlar a toda costa sino más bien como manifestaciones del poder de lo real. Los instintos así considerados se convierten entonces en expresión de la potencia creadora capaz de atarnos a la realidad y de abrirnos a sus infinitas posibilidades. Redimir la vida, recuperar el sentido de la tierra significa en la versión zubiriana rechazar tanto la consideración animalizada del hombre (entender al hombre exclusivamente desde la biología) como escapar de la imagen idealizada y neurotizante de las visiones que pretenden ignorar o luchar contra las tendencias (contra la bestia que llevamos dentro). Ambos enfoques por su unilateralidad suelen provocar profundas crisis nihilistas.

3. El problema moral es un problema real, no legal ni conceptual

Considerar así la moral implica que no podemos recurrir a instancias legitimadoras a la hora de determinar qué conductas o posibilidades son preferibles. Implica que no podemos decir de una vez y por todas cuál es el bien o cuáles son los bienes en general, sino que se tratará de ver como vamos viviendo para buscar la realización de nuestras personas y de la especie.

En este sentido, recuerdo que a los pocos días de llegar a Nicaragua me comentaba una compañera vasca que trabajaba en un asentamiento del norte, su sorpresa ante la siguiente contradicción moral: ella (de nombre Luisa) había sido siempre una firme defensora de la pareja "hasta que dure"; por ello se había negado a hacer un contrato de matrimonio con su compañero, y no esperaba ni mucho menos estar con él toda la vida. Su mejor amiga nicaragüense (de nombre Raimunda) se escandalizaba ante las ideas descabelladas de Luisa, le decía que Dios la iba a castigar y que lo que debería de hacer era casarse. Lo que tenía sorprendida a Luisa es que, mientras ella estaba con el mismo compañero que se había traído de su país y con el cual iba a cumplir ocho años de pareja, su amiga en este mismo periodo iba por el tercer compañero. Ella me planteaba a mí la cuestión un tanto confundida por el choque conceptual, tanto propio como ajeno, y es que si enfocamos la discusión ética tomando como punto de partida el "se debe" (lo que sea: tener un hombre para toda la vida, o uno cada año,) no salimos de los conceptos, y entonces podemos sentir como Luisa que la realidad nos hace trampa (con lo cual estamos incómodos pero en la realidad) o intentar hacerle nosotros trampa a la realidad

construyendo bellos esquemas con sus proyecciones que nada tienen que ver con la realidad, y que en el fondo tampoco nos hacen escapar de sus garras. Por esto el problema ético no es un problema legal o conceptual sino real, de **realización** como señala Ellacuría⁵. No se trata de quien está fuera de la ley, Luisa o Raimunda, sino quién se realiza mejor.

El problema ético consistirá, pues, en tratar de ver qué posibilidades preferimos para realizarnos. Y esto depende de una situación concreta, de unas personas concretas y de sus condicionamientos de todo tipo (sociales, biológicos, económicos, históricos, religiosos, etc.)

Luisa y Raimunda no estarían discutiendo un problema ético, pues las dos estaban muy contentas con sus respectivos compañeros, lo que tenían era un desajuste entre sus convicciones y su práctica, pero ambas tenían claro "qué hacer". Sí planteaba una cuestión ética -y por cierto lo hacía muy realístamente- una hermana religiosa cuando intentaba responder a una feligresa muy activa en su comunidad que tenía un marido que hacía un año que la había dejado (sin divorcio) y le cuestionaba sobre la eticidad de tener o no otra pareja. Gracias al nuevo compañero que había hallado estaba cariñosa con todo el mundo, llena de proyectos y con una alegría que contagiaba a todos. Por supuesto que de algún modo ella, con ese realismo del pueblo, ya había enfocado el problema como real (por lo tanto lo legal era una cuestión secundaria), pero lo sorprendente fue para mí la respuesta, también realista, de la monja: "bienvenido sea, si es para mejor", dando a entender que el bien no se define *a priori* y captando muy bien que la moral es el poder que la realidad nos da sobre ella misma y que, por lo tanto, hay que estar abierto a ella.

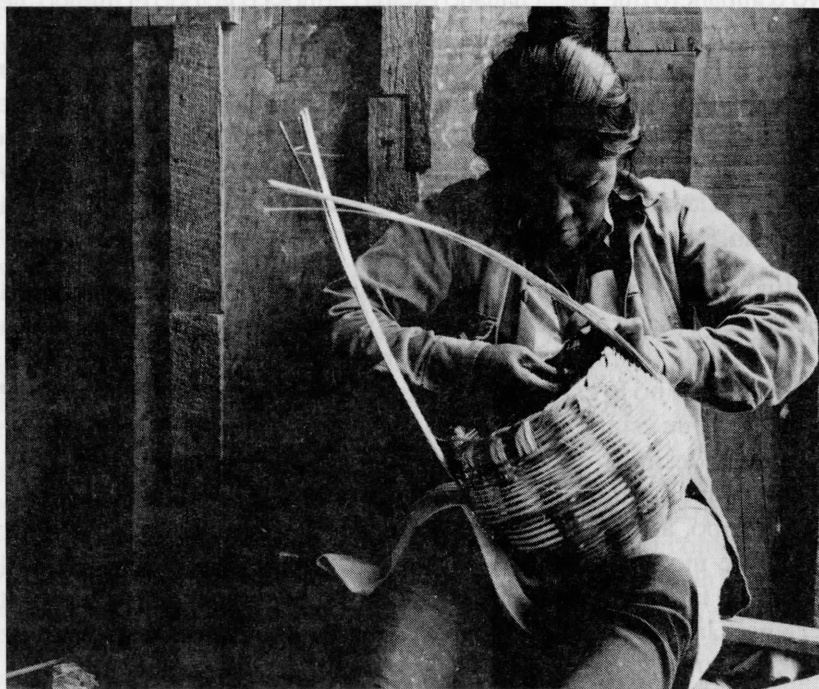
Situándonos en este marco estamos dándole a la razón una **perspectiva experiencial**, basada en el tanteo, la palpación, la degustación de lo real y quitándole toda tiranía lógica. La razón no es puramente lógica sino que es sentiente, y si no lo es se convierte en sinrazón, desrazón o a-razón. Por esto, a la vez que estamos afirmando que hay que deslogificar la inteligencia (cuando decimos que la inteligencia no es sólo lógica sino que es sentiente y que las morales idealistas no lo toman en cuenta) estamos, al mismo tiempo, afirmando que no se puede establecer un criterio único y absoluto de moralidad, válido para todas las personas y para todos los tiempos, ni tampoco un determinado tipo de verificación. Es nuestra **experiencia** la que nos va ratificando o desmintiendo si nuestros esbozos morales son o no adecuados.

4. Definición zubiriana de moral: apropiación de posibilidades exigida por nuestros instintos (por su inconclusión)

La moral de un grupo, cultura, etc. estaría configurada por el sistema de posibilidades (propiedades) que tiene por apropiación. En este sentido podemos hablar de una moral burguesa, donde se da un determinado tipo de relaciones familiares, laborales, un vocabulario, modo de vestir, etc.; de una moral musulmana donde se da la poligamia, unos determinados hábitos en lo que se refiere a la comida, vestido con velo...; de determinadas morales históricas como la de los cruzados medievales para la que matar moros constituía un deber, etc.

Esta concepción tiene varias implicaciones:

a) *No hay predeterminación natural o instintiva mas que la hace que tenga que apropiarme de una posibilidad.* En este sentido podemos decir que tan "instintivo" es gastar como ahorrar, pasar la vida trabajando "como un caballo" -como en USA o Japón- como descansar cual "lagartija al sol", matar moros como convivir con ellos.



b) *Una vez la posibilidad apropiada se da la naturalización de lo apropiado.* El comer con cubiertos, dormir en cama, ir vestidos y no desnudos o tapados como los musulmanes puede parecernos a algunos lo más "natural", sin embargo no dejan de ser posibilidades apropiadas por una cultura en un determinado momento histórico.

c) *La necesidad de abrir posibilidades es lo que determina el bien, los deberes, cuáles son los placeres, etc., y no es el deber o el placer quien determina el bien.* Por esto en diferentes culturas y en determinados períodos históricos los deberes y los placeres serán diversos, así como lo serán en diferentes grupos sociales. Para algunos el no poder ir a trabajar a causa de una huelga de transporte, por ejemplo, será un auténtico suplicio, para otros será ocasión de gozar de la vida familiar, para los huelguistas será el momento clave para expresar las reivindicaciones que consideran justas. Para unos ahogarse en licor será un auténtico y esperado placer, para otros será motivo de malestar o vergüenza.

5. La libertad

Desde esta perspectiva la libertad no es pura indeterminación, sino determinación libre de las tendencias. Recuerdo que en mi último año de bachillerato tenía un profesor que decía que el problema de casarse no era la mujer con la que uno se casa, sino todas las que no van a ser la mujer de uno. Desde la perspectiva que planteamos podríamos decir que libre no es el que está siempre dudando si casarse o no casarse por miedo a perder su libertad, sino casarse libremente o quedarse soltero libremente. Es decir, que no soy más libre si me caso contra mis deseos o con una mujer/hombre que no quiero que si me quedo soltera contra mis deseos.

Nuestros deseos son los que nos colocan dentro de la libertad, en el ámbito propio de la libertad. Vistas las cosas así se huye tanto del materialismo determinista como del idealismo.

La *libertad* no es una "despedida de la naturaleza"⁶, sino que está profundamente enraizada en ella. La libertad se da en el universo con la aparición del ser humano, y constituye una cuasi-creación, es libre apropiación y apoderamiento de posibilidades, que a su vez se convierten en condicionantes. La libertad no se da en el vacío sino dentro de un marco no sólo biológico, sino histórico, cultural, social, etc. Se trata siempre de una libertad concreta, que nunca se presenta en abstracto porque el ser

humano está condicionado (aunque no determinado) por muchos aspectos. En este sentido, diremos que la libertad no es nunca indeterminación, sino autodeterminación del ser humano a partir de unas circunstancias concretas y con miras a unas ciertas posibilidades⁷. Por eso los problemas morales no son nunca cuestión de elección o de preferencia en abstracto, sino de discernimiento y deliberación sobre lo real posible en un momento y en unas circunstancias dadas. Cuando el ser humano delibera para decidir qué opción es preferible se está planteando una pregunta ética.

6. Dimensión social de la moral

El ser humano no es una naturaleza fija y dada, sino que tiene que **realizarse**, hacerse a sí mismo, pero esto no significa que se va a construir totalmente, sino que tiene que construir la forma que va a tener su "mi" a partir de unas posibilidades dadas. "El ser humano no estrena la humanidad", para decirlo al modo de Ortega y Gasset. Esto nos lleva a considerar la socialidad.

Desde la perspectiva zubiriana la moral no es vista en ningún momento como una cuestión de conciencia individual (los demás nos constituyen, no son un añadido a cada uno de nosotros, sino que son parte intrínseca nuestra) ni la sociedad es vista como algo que obedece simplemente a unas leyes materiales. La historia y la sociedad son algo abierto y resultarán de un modo u otro en dependencia de lo que determinen las inteligencias sentientes. La historia es un proceso moral, que es como decir creativo. Desde esta perspectiva se niega de nuevo la definición de instinto que dábamos al comienzo, y que es la comúnmente aceptada, como "fuerza que persigue un fin vital". Podríamos decir que este fin es diverso y relativo con respecto a las distintas sociedades y distintas épocas. El ser humano no sólo individualmente, sino también socialmente se autoproponer los fines. No ser consciente de este aspecto puede limitar seriamente nuestro poder social sobre lo real. Con este enfoque se evitan los reduccionismos por uno y otro lado como el que veíamos en el epicureísmo o el utilitarismo o el idealismo.

7. Consecuencias

Esta consideración radical de la moral tiene importantes consecuencias:

1.) En el ser humano no se distingue entre lo natural y lo apropiado. En los terrenos en que esto queda más de manifiesto es en la sexualidad y en la gastronomía. Tan "física" es una nota "natural" como una apropiada.

2.) Toda realidad humana es moral

3.) El punto de partida de la moral es que todo ser humano tiene que apropiarse de posibilidades. El poder de lo real (que no se manifiesta así en el animal) nos brinda la constitutiva apertura a la realidad y hace que tengamos que realizarnos dentro de ciertas posibilidades, posibilidades que al mismo tiempo nosotros vamos a contribuir a cambiar o a mantener. Posibilidades que con nuestro hacer vamos abriendo o cerrando para nosotros mismos y para los demás en una tarea de cuasi-creación.

Comprender al ser humano como una voluntad de poder real -poder que inexorablemente tenemos que ejercer para vivir y que se refleja en todo juicio, en toda concepción, en toda acción sobre y en lo real de mí mismo, de los otros y de las cosas- nos permite reconciliarnos con nuestra finitud, con nuestra historia familiar, cultural, social, etc., y con la integridad de nuestro ser, deseos inteligentes e instintos racionales. La moral no es una lucha contra los instintos ni contra la vida, sino que está primariamente originada en ellos. Desde esta perspectiva no tiene ningún sentido una moral teleológica (es decir, que propone *a priori* los fines) ni deontológica (que propone *a priori* los principios), pues ambos, fines y principios, los vamos tanteando en la experiencia. Vamos, individual y colectivamente, creando esbozos que la realidad nos confirma o nos derrumba. En esta concepción de la moral, justicia es reconocimiento de la singularidad del otro y no juicio abstracto. Libertad es creación e invención arriesgada que avanza a tientas. Y amor es voluntad de vida sin ansias de fuga.

NOTAS

- 1.- GONZALEZ A., *Introducción a la práctica de la filosofía*, UCA Editores, 2ª ed. 1991, San Salvador p. 301.
- 2.- CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991.
- 3.- ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, Alianza Ed. Madrid
- 4.- ZUBIRI. Op. Cit. p. 532
- 5.- ELLACURIA I. "Fundamentos biológicos de la moral" en ECA.1979. p. 423.
- 6.- ZUBIRI X. *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986 p. 514.
- 7.- GONZALEZ A. *Introducción a la práctica de la filosofía* UCA Editores, San Salvador 2ª ed. 1991 p. 293.

Fundamentos de una ética liberadora

Jorge Corominas

El pueblo más grande no es aquel en que una riqueza desigual y desenfrenada produce hombres crudos y sórdidos. Pueblo grande, independientemente de su tamaño, es aquel que da hombres y mujeres generosos. La prueba de cada civilización humana está en la especie de hombre y de mujer que en ella se produce.

José Martí.

La experiencia vital nicaragüense de estos últimos tiempos es sin duda radical. Una propuesta ética colectiva, esperanzadora, que abocó a Nicaragua a la guerra, al sufrimiento, al conflicto internacional, y de la que algunos se beneficiaron más que otros; es sustituida en poco tiempo por una ética individual que, bajo la paz aparente, esconde la violencia de la descomposición social y el beneficio de una minoría. Es una experiencia que nos puede llevar fácilmente al escepticismo, a este sentimiento de irrebasabilidad del destino plasmado con infinita ternura en los cuentos de Fernando Silva¹ y en la sabiduría popular nicaragüense: "la ley de Jonás, al que está jodido, joderlo más". ¿Es esta una ley inquebrantable? ¿No hay más alternativa que el "sálvese quien pueda"?

Si empezamos a pensar en la gran cantidad de formas de vida humana que han habido en el planeta a lo largo de la historia y las que coexisten actualmente en las diferentes culturas, clases sociales, grupos religiosos y políticos, y aún, en las diferentes mentalidades e individuos concretos, no puede más que asaltarnos una duda: ¿No será toda propuesta o vivencia

ética, relativa, y en consecuencia imposible de ser juzgada, criticada o comparada con otra? ¿No tendrá razón el viejo Calicles?² Si ante la constatación de la variedad, la diversidad, la diferencia, echamos mano en seguida de un Dios, unas leyes eternas, o unos valores válidos para todos los hombres en todo momento histórico y situación social, ¿no estaremos haciendo trampa, inventando seguridades o, lo que es peor, imponiendo una de las formas de vida, la dominante, como la mejor? ¿Es posible, honestamente, salir de esta paradoja?

En *Naturaleza, Historia y Dios*, Zubiri habla de dos metáforas³ que circunscriben la reflexión filosófica occidental: el hombre como **trozo de la naturaleza** y el hombre como **envolvente** de todo lo que el universo es. La primera constituye el horizonte de la reflexión helénica, el segundo el de la reflexión moderna. Prolongando estas metáforas zubirianas podríamos decir que la postmodernidad constituye el estrechamiento de los anteriores horizontes y el ensanchamiento de dos horizontes nuevos, el horizonte nihilista y el horizonte histórico: el hombre como **ilusión o fábula** y el hombre como **esencia abierta**.

Cada uno de estos horizontes supone un *ethos*, una forma de entender la vida del hombre y de estar en el mundo, o si se quiere, cada *ethos*, cada forma de estar en el mundo, presupone una determinada forma de entender la realidad (metafísica) y de entender al hombre (antropología). Este esquema, aún no siendo más que esto, un esquema que simplifica en mucho la complejidad de la historia de la filosofía, puede ayudar a iluminar algunos de sus nudos más importantes.

1. El horizonte de la naturaleza

La reflexión helénica se mueve en el horizonte de la naturaleza y el movimiento, el horizonte en el que Aristóteles crea las categorías de sustancia, de acto y de potencia⁴. Por eso la ética griega intenta justificar los juicios morales apelando al orden de la naturaleza: "*Existe ciertamente una verdadera ley: la recta razón. Es conforme a la naturaleza, extendida a todos los hombres; es inmutable y eterna, sus órdenes imponen deber; sus prohibiciones apartan de la falta, es un sacrilegio sustituirla por una ley contraria*"⁵. Según esto es malo lo contranatural, que es a la vez lo contrario de la recta razón. La virtud, el bien, consiste en restablecer en nosotros mismos y en la sociedad el orden natural. La teología moral católica oficial

es un ejemplo de cómo perdura en nuestro tiempo el argumento naturalista, y de como, con el dato teológico de la creación divina, se refuerza el orden natural:

"La ley natural, obra maravillosa del creador, proporciona los fundamentos sólidos sobre los que el hombre puede construir el edificio de las normas morales que guían sus decisiones"⁶. "La ley natural es inmutable y permanente a través de las variaciones de la historia: subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso"⁷.

En la actualidad, donde más rechina esta moral, es en la prohibición de los anticonceptivos, de relaciones sexuales conyugales no abiertas a la procreación, de la inseminación artificial homóloga y del ejercicio de la homosexualidad⁸. No parece sospecharse que lo que se entiende como "natural" podría muy bien ser cultural⁹, que no existe un hombre en sí, ni una naturaleza humana dada, sino una imbricación radical entre sujeto y mundo, hombre y naturaleza, persona y circunstancia, donde ambos se constituyen.

2. El horizonte del sujeto

En este horizonte el hombre no es una parte de la naturaleza, sino algo que está por encima de ella. El objeto primario de la filosofía es el sujeto, y en consecuencia el fundamento ético se buscará en el mero análisis de la subjetividad: ya sea en la sensibilidad humana (empirismo), ya sea en la razón (racionalismo e idealismo).

Hume pretendió mostrar que las argumentaciones naturalistas son falaces. De las premisas fácticas o de hecho no cabe deducir deberes u obligaciones morales. Del "es" no puede derivarse el "debe":

"Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento"¹⁰.

Según su epistemología sólo podemos estar seguros de lo que está en nuestras percepciones. La receptividad de datos sensibles nos produce placer o dolor, generándonos sentimientos de agrado y desagrado, y la razón debe construir el edificio de la ética sobre esta sensibilidad concreta del sujeto. La moralidad no puede basarse en conclusiones establecidas por la razón, pues ésta no puede ser el "trampolín" para ir más allá de lo que está en nuestra sensibilidad; y tampoco resulta posible pensar que

nuestra percepción pueda proporcionar base firme a las afirmaciones morales que pretendan ir más allá de las inclinaciones de nuestra sensibilidad individual, de lo que la satisface. La crítica de Hume obligó a los filósofos a optar entre dos salidas viables:

1.) Continuar la tradición *empirista*, es decir, abandonar por imposible todo intento de fundamentación transcendental de la moral. Es el camino seguido por el *utilitarismo* y el *positivismo*.

2.) La de no buscar el fundamento del “debe” en el “es”, sino derivar el “es” del “debe”. Es decir, empezar la construcción del orden transcendental por el “yo”, y no por el *ens* o la *res*. Es el camino iniciado por Kant y seguido por el idealismo posterior.

Un ejemplo de *tradición empirista* son la éticas de diferentes autores liberales que en general parten del egoísmo racional:

*"La negligencia, la prodigalidad, el desorden se reprueban unánimemente, no porque impliquen una falta de altruismo, sino una falta de atención del individuo en lo que respecta a la consideración de sus propios intereses"*¹¹.

*"Cuando uno busca su propio interés, es conducido como por una mano invisible al logro de aquello que es mejor para el conjunto de los hombres"*¹²

Bien se ve que esta concepción moral, por su individualismo, es la que mejor casa con el régimen económico actual. Se obvia que la sociedad es una estructura históricamente determinada que impone condiciones muy diversas y desiguales a las diferentes culturas y capas sociales. Si el problema es fundamentalmente individual, la solución para salir del mal llamado “subdesarrollo”, no puede radicar en otra cosa que en la conversión individual, en el cambio de una mentalidad considerada mítica, vital, comunitaria, y en el fondo falsa, por una mentalidad científica, lógica, mercantil y, por supuesto, más verdadera. Los culpables de la miseria son los individuos concretos y sus resistencias¹³ a la conversión:

*"El problema de Latinoamérica es que no se acaba de entender qué cosa es la economía. Sostener que el ser humano no vale por sus condiciones intrínsecas y sustantivas, sino por su utilidad marginal y por la valoración que el mercado hace de él, es algo que todavía se considera una herejía en América Latina, todavía aferrada a una concepción del hombre precapitalista... Cuando se trata de producir bienes y servicios, el realismo mágico no puede competir con la lógica aristotélica y mucho menos contra las lógicas mucho más desarrolladas a las que el mundo anglosajón ha logrado acceder"*¹⁴.

En la *tradición idealista* también se parte del sujeto, pero para superar precisamente los problemas planteados por el individualismo hedonista, se considerará que el criterio moral último no puede residir en la sensibilidad sino en la razón. El *deber moral* es un *factum*, un hecho de la razón que se podría formular así: "*obra de tal forma que puedas querer que lo que haces sea ley universal de la naturaleza*". Este principio es meramente formal, a priori, no se halla apoyado por percepción sensible alguna, ni tiene contenido material. En la razón, a diferencia de la sensibilidad, encontramos un imperativo que no persigue ningún interés, ni busca la realización de ningún fin. Cuanto más desinteresada es una conducta más moral y racional es. El criterio de la actuación moral ya no es la inclinación subjetiva y empírica de cada uno, sino una norma universal innata en la razón humana. De ese modo sensibilidad y razón para Kant no solamente son dos facultades separadas, sino, al menos en el ámbito moral, contrapuestas: la moralidad se consigue negando la sensibilidad.

3. La crisis de la modernidad

La *ilustración* no suelta amarras de estos dos horizontes, ya sea en su versión idealista como en su versión materialista, como ha mostrado Antonio González¹⁵, será siempre un "macrosujeto" el encargado de llevar adelante, con estricta necesidad, la liberación de la humanidad de las cadenas que la oprimen. Para el *idealismo* será el Espíritu, la Razón universal, o cualquier otra hipostatización humana, la que dé cuenta del individuo concreto. Para el *materialismo*, al contrario, el hombre y su inteligencia serán un mero resultado de la evolución natural del cosmos, desde la cual -y sólo desde la cual- habrán de ser entendidos.

La moral de la modernidad se disuelve bien en *Naturaleza*, bien en *Espíritu*. La *postmodernidad* es precisamente la crisis de esta visión ilustrada y moderna del mundo, y más grave que ello, de los dos horizontes aludidos anteriormente en que se ha movido la filosofía occidental: el de la naturaleza y el del sujeto. En Nietzsche, Marx, Zubiri y Levinás encontramos algunas de las claves del intento de superación de las metafísicas de la naturaleza y de las metafísicas de la subjetividad que dan pie a dos nuevos horizontes que permean el mundo contemporáneo y que esquemáticamente llamaré nihilista e histórico. Veámoslo muy sucintamente.

Marx en la medida en que pretende superar el horizonte de la subjetividad y el horizonte de la naturaleza, se puede considerar postmoderno y distante de todos aquellos marxismos que lo sumergen en la modernidad: *"El humanismo consecuente se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora"*¹⁶.

Frente a diferentes tipos de idealismo (horizonte del sujeto) que al final pretenden entender la individualidad humana y sus diversos aspectos (éticos, etc.) al margen de su instalación en un mundo real y de sus relaciones sociales, Marx afirmará que el hombre no puede ser entendido desgajado del mundo natural, real, en que vive.

Frente a diferentes tipos de materialismo (horizonte de la naturaleza) que al final consideran al hombre como un mero resultado o producto del mundo natural o social, Marx afirmará que la esencia humana es una esencia no naturalmente determinada, sino abierta a su realización y configuración práctica en la historia. Es el hombre quien transforma la realidad y quien hace la historia.

Marx evita tanto el *economicismo*: absolutización de las leyes económicas como leyes cuasi-naturales que rigen el desarrollo indefectible de los individuos, las sociedades y la historia y que suele terminar aliado con las fuerzas conservadoras en espera de que estén dadas las condiciones objetivas; como el *voluntarismo*: diferentes tipos de socialismos utópicos y populismos que llegan a creer que las transformaciones sociales pueden acontecer independientemente de las tendencias económicas reales y que, en consecuencia, acaban siendo perfectamente inocuos y tolerables para los que detentan mayor poder.

Nietzsche constituye probablemente la crítica más demoledora de las metafísicas occidentales, su "desconstrucción" más radical. Según Nietzsche toda metafísica es una negación de la realidad, un intento de justificarla desde un mundo ideal más verdadero, más valioso. La verdadera realidad, fuente de dolor y sufrimiento, resulta insoportable para el metafísico: *"Sólo la fatiga creó los dioses y trasmundos pues los metafísicos han desesperado de la tierra y pretenden atravesar los límites del mundo. Dando un sentido ideal se empeñan en lo imposible: atravesar la pared con la cabeza, son cabezotas"*¹⁷.

La lógica no es lo originario y primordial en el ser humano. No es por tanto un *a priori* sino un *a posteriori*, y no se puede fundar ninguna autonomía de la razón como si hubiera en ella un ámbito separado de la contingencia y ajeno al devenir y a la historia. Hubo animales inteligentes antes que razón lógica. La lógica no tiene realidad, sus proposiciones consisten en esquemas ficticios o en imperativos para disponer un mundo habitable por nosotros. *"El mundo se nos presenta como lógico porque nosotros lo hemos logicizado primero"*¹⁸. Incluso principios como el de contradicción y el de identidad son principios de razón que pueden sernos útiles para pensar la realidad, pero de ningún modo podemos encorsetarla con ellos.

Frente a la huida a transmundos, hay otra posibilidad, que no se sustrae al cuerpo y a la tierra, que ya no es propia de enfermos, despreciadores de la vida e inventores de ideales. Es la posibilidad de una nueva libertad que cree el sentido de la tierra, la libertad del cuerpo sano. Sólo desde esta libertad es posible un sí último, gozos y exhuberante a la realidad, y una intelección honda de las cosas, puesto que no necesita negar nada de lo que existe. En esta libertad resplandecen el verdadero amor y la verdadera justicia: la que deja ser y quiere al otro como es, en lugar de subsumirlo bajo conceptos universales que determinan lo que debería ser. Para esta libertad hace falta valor y fuerza. El débil necesita refugios metafísicos. Teme a la libertad.

Dussel, siguiendo muy de cerca a Levinás, afirmará que el pensamiento occidental es un pensamiento de la totalidad en el que todo acaba siendo parte de un concepto. La primera tarea de la ética y la filosofía de la liberación será por tanto desfondar, perforar el fundamento del sistema, hacia otro fundamento mas allá del sistema. Para ello trata de rescatar la experiencia judía-cristiana originaria, que es una experiencia de alteridad:

"Descartes admite la alteridad en la idea de lo Infinito. Levinás ha fundado en dicha idea de Infinito toda su crítica a la Totalidad. No ha considerado, sin embargo, que dicha idea de infinito que nos abre a una exterioridad sin límites es un recuerdo de cuando esa alteridad era realmente originaria. Nos referimos al pensar judéo-cristiano"¹⁹.

Esta experiencia originaria, esta apertura del sistema, la halla Dussel en el "cara a cara" hebreo:

"Cara a cara significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación. En la oposición del cara a cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta en el rostro"²⁰.

Sin embargo, ¿no refluye aquí la metafísica moderna que tiene precisamente su origen en el impacto judeo-cristiano? ¿Hasta qué punto se sale del horizonte del sujeto retrotrayéndonos a lo más originario de este horizonte?

Zubiri es consciente del fracaso de la modernidad, de empiristas, racionalistas e idealistas, que al apoyarse en una filosofía de la conciencia, en un *logos* o razón para acceder a la realidad, caen en crisis escépticas en el momento en que la realidad les desborda. Zubiri asume a cabalidad las críticas anteriores. Como Nietzsche, negará toda dualidad entre sentir e inteligir y entre mundos y transmundos, y afirmará que la esencia de la razón es la libertad²¹. Como Marx, afirmará el carácter activo y creador de la sensibilidad humana²². Como Levinás, afirmará la apertura a lo otro, pero no se tratará en Zubiri de una intuición mística, sino de aprehensión primordial de realidad que tiene como momento constitutivo suyo un momento de alteridad²³. Lo otro y el otro están icoativamente dados en el sentir intelectual humano.

Podríamos decir que para Zubiri, como para Nietzsche: *"la conciencia no es ni más ni menos que el comentario fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero sentido"*²⁴. La lógica, la ética y el arte son tres expresiones de la actualidad primaria de la realidad en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento temperante del hombre²⁵.

Este texto sentido y nunca conocido a cabalidad, esta actualidad primaria de la realidad en la inteligencia, es la *formalidad de realidad*. Esta formalidad no es de carácter lógico, gramatical o lingüístico sino que está en relación con las estructuras bio-psíquicas de la inteligencia sentiente humana. Sentimos la realidad. Esta realidad primaria no es la realidad en sí ni en el sentido del *realismo ingenuo*²⁶: *real* como independiente de mi percepción, ni en el sentido del *realismo crítico* o subjetivismo ingenuo²⁷: *real* como la causa de nuestras impresiones subjetivas. *"Esta formalidad no es formalmente realidad allende la aprehensión. Pero tan enérgicamente como esto ha de decirse que no es puramente inmanente... No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de*

*aprehendida y de propia en sí misma*²⁸. Esta realidad sentida empuja a la razón a "elaborar siempre, sólo y libremente, esbozos"²⁹, construcciones racionales de lo que las cosas podrían ser allende la aprehensión, o lo que es lo mismo, del fundamento de la realidad, de sus contenidos fundamentales³⁰.

De ese modo la razón sólo esboza posibilidades morales. No se puede recurrir ni a ella ni a la naturaleza para establecer normas o criterios de contenido prescriptivo. El hombre es constitutivamente moral, es decir, tiene que apropiarse de posibilidades aunque sea sólo para ser viable biológicamente. En el ámbito moral sucede lo mismo que en el ámbito del conocimiento. "*La aprehensión primordial es de algún modo inefable. La afirmación es siempre el resultado de una construcción, y por ello expuesta a error*"³¹.

Los esbozos morales racionales serán buenos o malos, mejores o peores, verdaderos o falsos, aceptables o inaceptables, según sean fieles a lo dado en la aprehensión y resulten capaces de situarnos en la realidad. Frente al *relativismo* Zubiri afirma que todo esbozo moral no vale lo mismo, no se trata de mera convención, podemos contrastarlos. Frente a todo *idealismo*, la verdad de estos esbozos nunca es absoluta, siempre esta abierta a revisión. "Los esbozos morales, en tanto que esbozos contruidos por el hombre, tienen este mismo carácter, son absolutos relativos... significa que los esbozos han de contrastarse con la realidad concreta en la experiencia, a fin de que demuestren su temple"³².

4. El horizonte del nihilismo

De la puesta en crisis del horizonte de la naturaleza y del sujeto emerge con fuerza en Europa un cierto nihilismo³³. Este nihilismo es un llamado a la despedida de los valores que han regido la modernidad³⁴. Todo está dado como narración, como fábula. La realidad se aligera, se vuelve *light*, se suspende su contundencia porque nada se nos da como real, perentorio o verdadero. Se reivindica en consonancia un pensamiento débil³⁵, una cultura sin legados que cumplir, sin planteamientos omnicomprensivos. Todo conocimiento debe disolverse en juegos de lenguaje donde tanto los enunciados como la vida misma son jugadas en el juego. No se puede pretender modificar el presente, sino en todo caso saturarlo de escenogra-

fías y simulacros. Esta desrealización y aligeramiento de las cosas constituye la única posibilidad de libertad, claro está, de libertad *light*³⁶.

Nietzsche ya profetizó que el destino de occidente era el nihilismo: "*Cuanto menos sabe uno mandar tanto más desea uno alguien que mande, sea Dios, un príncipe, un estado, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia de partido*"³⁷. Al medir el mundo por categorías construidas, como si estas fueran la verdadera realidad del mundo, llega un momento que todas estas ideas, verdades o valores son destruidos por la realidad, produciéndose un vacío, una desilusión e incredulidad generalizados y fácilmente surge el escepticismo o la experiencia trágica del caos. No es de extrañar que este horizonte sea ahora en Latinoamérica refugio y justificación de viejos militantes desencantados.

De todos modos este nihilismo, es más bien un nihilismo ligero: se mantiene la fe en la mera racionalidad científica y técnica abandonada a su arbitrio y se complementa con todo tipo de irracionalismos que no pongan en crisis el sistema: fundamentalismos religiosos y nacionalistas por un lado y desarraigo vital, desesperanza y pseudocultura por el otro. Síntomas todos ellos muy poco saludables. Pretendiendo no comulgar con nada, se comulga con ruedas de molino y así nos hallamos arrojados ante la paradoja de un mundo que muere de aburrimiento, sin razón de vivir, y otro que muere de inanición sin razón de morir.

5. El horizonte de la historia

Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica*³⁸ pretende situarse radicalmente en el horizonte histórico en que se han venido moviendo la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas más o menos incómodas con los esquemas ilustrados: "*El hombre no es ni polvo del universo ni envoltorio del mismo; es a la vez ambas cosas en intrínseca determinación. El lugar de la imbricación entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo, es precisamente la historia*"³⁹.

Este horizonte es *postmoderno* en la medida en que asume radicalmente las críticas de Nietzsche, Marx y Zubiri, y no lo es si circunscribimos la postmodernidad a una amalgama de cinismo, acomodación y crítica destructiva. Al contrario, la perspectiva de este horizonte nos lleva siempre a hacernos cargo de la realidad con renovado vigor, pasión y ansias creativas.

Como destacará Antonio González⁴⁰, lo interesante de la lectura de Zubiri que hace Ellacuría es que evita tanto una lectura naturalista, a la que podrían inducir libros como el de *Estructura dinámica de la Realidad*, que lo volverían a acercar a Aristóteles o al materialismo dialéctico en su versión engelsiana y que en el plano moral aproximarían Zubiri al naturalismo y a las fundamentaciones biologicistas de la ética⁴¹; como una *lectura subjetivista* donde, aún en su versión fenomenológica, se mantendría subrepticamente una primariedad de la inteligencia sobre la realidad que en moral significaría un acercamiento a las posiciones idealistas⁴². Ellacuría entenderá la historia como el lugar de máxima condensación de todos los dinamismos de la realidad y en consecuencia como el lugar desde donde tanto la naturaleza como la subjetividad humanas pueden ser más radicalmente entendidas.

"En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deviniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpes de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental"⁴³.

Desde este horizonte es obvio que no podemos recurrir a ninguna instancia legitimadora, fija, a ningún seguro que nos diga como debemos ser. No podemos recurrir a un sujeto para fundamentar la moral, a un imperativo, a una jerarquía *a priori* de valores, porque toda categoría pretendidamente absoluta e invariable es mas bien relativa cultural e históricamente, y por ello alterable de un modo más o menos radical⁴⁴. No podemos recurrir tampoco a la naturaleza, porque el hombre por naturaleza tiene que hacerse históricamente, darse su ley, alumbrar posibilidades de vida humana.

Podría pensarse que este horizonte no hace más que alentar un *relativismo ético*. El relativismo ha hecho ver muy bien que el universalismo ético suele restringir el patrón de lo humano a una de las culturas o del grupo social predominante en ella, y algunos de sus defensores⁴⁵ piensan que el relativismo cultural puede suponer un mayor nivel de respeto que todo universalismo en el interior de una sociedad plural y entre las diferentes culturas. Pero el mismo relativismo no es inmune a esta crítica:

"El relativismo de los valores, cultural o histórico, se ha vuelto lugar común de nuestra sociedad; con frecuencia va acompañado de la afirmación de que es imposible por principio, la comunicación entre culturas. Y la xenofobia contemporánea corresponde perfectamente con el llamado derecho a la diferencia: un relativismo del todo coherente puede exigir que todos los extranjeros regresen a sus respectivos países, a vivir en medio de los valores que les son propios⁴⁶."

La realidad histórico-natural tiene una estructura concreta que impide determinadas realizaciones y que tiene sus propios dinamismos que condicionan tanto la utilización que el hombre puede hacer de ella como el beneficio que se puede sacar. Ni el hombre puede hacer todo lo que quiera con la realidad (biológica, histórica, social, personal...), ni todo lo que puede hacer con ella le beneficia efectivamente. Ahí están los conflictos sociales, psicológicos, ecológicos etc. para probarlo. Por esta instalación radical en la realidad, instalación pre-lógica y pre-conceptual, se niega tanto el *relativismo abstracto* o escepticismo radical, (es decir, la afirmación de la imposibilidad de comparar, valorar y criticar diferencias vivencias éticas), como toda *ética decisionista* o situacionista que toma idealmente a la acción humana como absoluto, sin referirla a la historia, a los dinamismos reales y a los otros, como si la realidad misma al final fuera pura construcción humana.

La realidad histórica es, necesariamente moral, porque toda actividad del hombre, desde la que modifica o transforma el sistema de posibilidades recibido, hasta el que lo asume pasivamente, es *apropiación de posibilidades*. "*La historia es una actualización de posibilidades que constituyen el presente sobre el cual el hombre monta sus proyectos y su vida individual, y hasta las estructuras sociales para el futuro*"⁴⁷. La creatividad y la libertad se ejercen en los márgenes más o menos estrechos de lo posibilitante. Nunca se acaba de descubrir el conjunto sistemático de posibilidades que los hombres y las cosas son capaces de alumbrar, ni nunca vamos a estar seguros de que no se hayan abortado en el transcurso histórico las mejores posibilidades para el hombre⁴⁸. La razón va determinando por tanteo formas viables de ser hombre. No toda realización moral es igualmente posible:

*"una moral completamente ajena a toda complacencia y a todo bienestar es quimérica"*⁴⁹ y "*toda la ciencia y toda la técnica del mundo actual, que son un prodigioso enriquecimiento de la sustantividad humana, ha puesto más*

*en claro la imposibilidad de conseguir el bien del hombre como realidad moral en el dominio técnico del universo*⁵⁰. *"El hombre no va adquiriendo clara conciencia de lo que es la sustantividad como realidad moral, más que en una experiencia histórica... El hombre va realizando la experiencia histórica, en muchos casos, de la insostenibilidad de lo que ha creído ser bueno y es malo"*⁵¹ y viceversa.

Toda diversidad de los individuos en el curso de la vida, sus constitutivos sociales y su despliegue histórico a la altura de los tiempos, son una fabulosa, una gigantesca experiencia moral⁵². Desde este horizonte histórico no podemos más que estar buscando, probando y construyendo los contenidos fundamentales que nos orienten en la realización de nuestra vida.

6. Bases para una ética liberadora

1.) El punto de partida radical de una ética liberadora no está ni en las sustancias del universo ni en el sujeto sapiente sino en la *aprehensión primordial de realidad*. La dimensión ética o moral del hombre es intrínseca a su realidad, radica en su estructura psico-biológica misma, irreductible a cualquier otro dinamismo o dimensión del hombre, la sociedad y la historia, pero inseparable de ellas. Por el carácter intelectual del sentir, toda acción humana es ética y por el carácter sentiente de la intelección, toda ética es actividad humana.

Se elude así todo reduccionismo psicologista, historicista, sociologicista, biologicista o antropológico. El sentir humano es el lugar radical de la imbricación hombre-mundo. De ese modo no podemos hablar de la historia, la sociedad, la psicología y de la biología humanas sin esta dimensión constitutiva ética del hombre, ni podemos hablar de ética humana sin sus dimensiones históricas, biológicas, sociales y psicológicas. No hay una dimensión ética previa a la sociedad, a la historia, a la sociología y a la biología, sino que dicha dimensión se da siempre como psicológica, histórica y social y condicionada por ellas.

2.) Del mismo modo una ética liberadora no parte del yo o el individuo, ni de la especie o la sociedad, sino de la peculiar versión a los otros de nuestra estructura psicoorgánica por la que sólo podemos ser individuos específicamente y personas socialmente. *"Antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical"*⁵³.

3.) En el horizonte de la naturaleza se reduce la felicidad al control de las pasiones, a la impasibilidad, o a la acción contemplativa, y en el horizonte del sujeto si se prima la sensibilidad se reduce a la contemplación consumista y al bienestar tecnológico y si se prima la razón se suele remitir la felicidad a otro ámbito: el cielo, el futuro. En una ética liberadora la felicidad es la *realización del hombre mismo*, el ajustamiento a la realidad. *"La felicidad consiste en hacer lo que quiero hacer de mí, de la realidad, de la historia, o quiero ir haciendo. El fundamental ajustamiento conmigo mismo, con mis exigencias y posibilidades. De ahí la alegría y plenitud que acompañan a la realización de lo que queremos ser y hacer"*⁵⁴. La felicidad no es un premio ni una consecuencia del actuar mismo, sino el mismo actuar como plenitud del hombre. Se puede ser feliz incluso en un mundo radicalmente injusto y esta felicidad no tiene porque ser enajenante.

"El mundo irá cambiando más cuantos más hombres experimenten la plenitud de ser y actuar verdaderamente como hombres. La felicidad es el mayor motivo para transformar el mundo. No podemos esperar a que cambie el mundo para empezar a gozar de la realidad. Ir siendo hombres es ir siendo felices. La felicidad es el motor más humano del actuar moral. El que es feliz quiere hacer felices a los demás. El hombre da de su realidad, de su plenitud, no de sus ideales, exigencias o normas"⁵⁵.

4.) Una ética liberadora se fundamenta en la propia libertad, esta libertad en que nos deja el sentir intelectual humano por el momento de alteridad de la impresión de realidad⁵⁶. Asumir la propia libertad, perder el miedo a esta libertad, es el fin de una ética liberadora. El miedo a la libertad se va perdiendo en la medida en que asumimos y nos reconciliamos con la propia realidad histórica, social, familiar y psicológica⁵⁷. Cuanto menor es la experiencia de ser amados tal como somos, más ardua es la reconciliación. Pero sólo así podemos ser libres, amar y crear y no poner la seguridad en las cosas, las estructuras, los conceptos, sino en nosotros mismos como seres humanos. Ya no se tratará de hacer la voluntad de Dios, (o si se quiere la voluntad de Dios es que seamos libres) ni del partido, ni de la moda. No se tratará de un *tener que hacer*, sino de *querer* hacerlo.

5.) Libertad es sinónimo de creatividad, de imaginación. Una ética liberadora es al mismo tiempo una moral creativa. Supone una "moral" que continuamente se disuelve a sí misma, se critica, se reformula y transforma; que está atenta a la vida, a la dirección y exigencias que brotan de la realidad. Una moral que no puede imponerse uniforme y masivamente.

Mientras haya historia las posibilidades de humanización del hombre siguen abiertas e indeterminadas. Cuanto más libertad y creatividad haya en la historia más alternativas y posibilidades reales de humanizarse se irán abriendo. Una moral de este tipo exige unas estructuras socio-político-económicas, un pensamiento científico-poético, una religiosidad y unas instituciones (universidades, escuelas etc.) que favorezcan estas características. Los mecanismos de la represión siempre suelen ser lógico-mecánicos y repetitivos.

6.) Una ética de la liberación hace la justicia. En su sentido más radical la justicia consiste en *ajustarse* a la realidad. No es algo natural o dado, ni una ley de razón. Para actuar moralmente no se trata de tener mucha fuerza de voluntad, ser muy coherente, tener muy buenas intenciones o tener grandes ideales, sino de algo aparentemente mucho más modesto pero mucho más difícil: ajustarse a la realidad.

7.) Una ética liberadora se fundamenta en el *conocimiento* de los diferentes dinamismos reales. Ya hemos visto que en la historia hay lugar para la creatividad humana, pero sólo dentro de un sistema de posibilidades concretas determinadas por las condiciones fácticas. La historia, la psicología, la economía, presentan posibilidades, necesidades y exigencias que como tales tienen sus propios dinamismos. Irlos conociendo puede facilitar nuestro ajustamiento a la realidad. Ni la historia, ni las posibilidades que ella ofrece de humanización son transformables por una decisión voluntarista o individualista, ni siquiera por la suma de voluntades reales. Hay que ajustarse siempre a los dinamismos reales y a lo realmente posible. Hay que conocer tanto la dependencia de la moral de los modos de producción como las condiciones en que se pueden intentar transformaciones sociales fundamentales. Desde esta perspectiva es inmoral todo proyecto imposible, que no tome en cuenta las posibilidades reales de las personas.

8.) Para una ética liberadora la sexualidad expresa de un modo inmediato lo más radical del ser humano⁵⁸. En el horizonte de la naturaleza la sexualidad constituye una actividad natural que como el comer y el beber debe ser regulada, y en el horizonte del sujeto o bien se mantiene la sospecha de que siempre inevitablemente es una actividad animal⁵⁹ o bien se acaba afirmando la satisfacción de las propias apetencias como único sentido de la relación sexual. En el horizonte de la historia, la relación

sexual aparece como el lugar privilegiado donde se pone de manifiesto el ajustamiento del hombre a la realidad y su constitutiva imbricación con su realidad natural, social, psicológica etc.

9.) La manera para construir propuestas éticas es a partir de la *experiencia humana*. Esta experiencia puede ir determinando qué es lo que en la historia es humanizador o no humanizador para el hombre mismo, y qué puede hacerse para humanizar esta historia. Desde este horizonte la experiencia es la forma más radical de encontrarse con aspectos esenciales del mundo. Pero esta experiencia no se circunscribe a la experiencia científica sino a toda forma de experiencia humana: experiencia de mí mismo, de dolor, de los demás, experiencia religiosa etc. Claro está que ningún modo de experiencia tiene la potestad de convertir a la verdad en eterna y absoluta. La razón misma es constitutivamente histórica. Pero es que además el bien humano nunca puede quedar plena, total y definitivamente determinado por la razón porque la realización del hombre implica muchísimas cosas más que lo meramente racional. Muchas dimensiones humanas escapan a la razón. Sólo por las sucesivas realizaciones y fracasos vamos experimentando, comprendiendo que es el bien para el hombre real. Se trata de llegar a una radicalidad vital que transfunda los esbozos morales racionales en la vida íntegra del hombre y que hagan del discurso mera expresión de una experiencia vivida. Esta radicalidad vital se aleja tanto de radicalismos de acción pasajeros que acaban siempre situándose fuera de los dinamismos reales de la sociedad y de la historia como de los radicalismos de ideas que suelen compaginarse con una perfecta frivolidad y conformismo vivencial.

7. Criterios para una ética liberadora

Desde la experiencia latinoamericana de dolor, sufrimiento y muerte pero también de gozo y alegría, podemos proponer unos criterios morales válidos para toda la especie humana, teniendo en cuenta tanto la unificación reciente de la historia como los fundamentos anteriores.

1.) Es bueno aquello que favorezca la vida concreta humana de la mayoría de la humanidad. Alimento, techo, salud, trabajo, educación, libertad. La vida o la muerte de los hombres puede ser un criterio suficientemente concreto para valorar los sistemas económicos-políticos y las instituciones. Un sistema, una institución es tan o más buena como más

posibilidades de vida humana ofrezca. Los pobres son aquí la piedra de escándalo: las víctimas de las posibilidades históricas actualizadas por los hombres son el verdadero lugar de la autenticidad filosófica y ética. El lugar que nos desnuda y nos desenmascara.

2.) Es bueno aquello que promueva la felicidad plena del hombre en sus acciones, estudios, trabajos, creaciones y relaciones humanas sin necesidad de sucedáneos: guano, televisión, cultos religiosos...

3.) Es bueno todo lo que facilite un mayor conocimiento de las estructuras de la realidad y su funcionamiento y la creatividad y poder crítico que esto conlleva. Es necesario conocer para crear, contestando con nuestros actos a todos aquellos que pretendan divinizar el presente. *"El presente está grávido de futuro y este verá la luz por el esfuerzo unificado en la acción de los que anticipan los tiempos con su reflexión y de los que maduran las horas con su pasión"*⁶⁰. Actualizando así la divisa de Simón Rodríguez: "O inventamos o erramos".

Es necesario conocer para criticar y desenmascarar en las creencias populares, en la literatura, en la tecnología y en la ciencia que se pretenda más pura, en los códigos de derecho, en la constitución, en los programas de partidos políticos, en la conciencia colectiva dominante y en los medios de comunicación, todo aquello que no responde a la verdadera realidad de las mayorías latinoamericanas.

"Hacen falta Sócrates implacables que pongan en tela de juicio toda esta suerte de tópicos tan repetidos, que se nos quieren hacer pasar como evidencias. Tenemos que llegar a la convicción de que no sabemos y de que la gente no sabe. Tenemos que llegar a la convicción de que se necesita un ingente esfuerzo por saber, pero por saber críticamente, por saber creativamente"⁶¹.

NOTAS

- 1.- “Nada hay aquí más que la muerte pareja”. SILVA, Fernando. *El vecindario*. Ed. El Pez y la Serpiente. Costa Rica. 1975. p. 300.
- 2.- “Deja para otros estas tonterías y vaciedades e imita a aquellos en cuyas manos está la gloria”. PLATON. *Gorgias*. Ed. Aguilar. Obras completas. 485c. 487a. P. 384.
- 3.- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza Historia y Dios*. Al. Editorial. 9ª ed. 1987. P. 284.
- 4.- Ibid., pp. 267-287.
- 5.- CICERON. *República*. 3, 22, 33. No deja de ser significativo que en el nuevo catecismo de la Iglesia católica, en el capítulo que trata de la ley moral natural, sea esta cita, la cita de un hombre moralmente estoico, la única que no proviene de la tradición católica. Véase *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de editores del catecismo, 2da edición. P. 344 ss.
- 6.- *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ibid. Art. 1959.
- 7.- Ibid. Art. 1958.
- 8.- Ibid. Art. 2370. Art. 2377. Art. 2356-2358.
- 9.- Si comparamos los principios tradicionales católicos con los principios de una cultura tan próxima como la musulmana en seguida aparecerá la sospecha de la índole cultural de tales principios: La abstinencia sexual es considerada contranatural en la moral islámica, y el Corán insta a los creyentes a no inhibirse de los placeres que Dios ha declarado lícitos. Véase Azora V, 8590 o este bello Hadiz o tradición de Mahoma: “Cuando el esposo toma la mano de la esposa y ella le toma la mano, sus pecados se deslizan por el intersticio de sus dedos. La voluptuosidad y el deseo tienen la belleza de las montañas” BOUSQUETS, G. *Ethique sexuelle de l' Islam*. Maisonneuve y Larose, Paris. 1986. P. 46.
- 10.- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*, vol. 1, Ed. nacional. Madrid. P. 215.
- 11.- A. SMITH, *The theory of Moral Sentiments*, P. VII, sc. II, c. 3, Londres 1759, P. 464.
- 12.- Ibid. A. SMITH.
- 13.- La experiencia de estos 500 años muestra que cuanto mayor es la resistencia, mayor es el castigo.
- 14.- GOMEZ, E. *Modernidad y desarrollo*. Unesco, 1990.
- 15.- GONZALEZ, A. *Filosofía de la historia y liberación*. 11-XII-91. Curso inédito. Seminario Zubiri-Ellacuría. UCA, Managua.
- 16.- MARX, K. *Frühe Schriften*, pág. 646. Citado por GONZALEZ A. Prólogo a los manuscritos de 1844. UCA. Salvador. 1988, 2da ed. P. 16.
- 17.- NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid, 1984. 8ª ed. Nota 39.
- 18.- NIETZSCHE, F. *El gay saber*. Barcelona 1981. P. 256.

- 19.- DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. S XX. Argentina. 1973. Tomo I. P. 109.
- 20.- Ibid. Pág. 120.
- 21.- ZUBIRI, X. *Inteligencia y razón*. Al. Ed. 1983. Madrid. P. 108.
- 22.- ZUBIRI, X. *Inteligencia y realidad*. Al. Ed. 1991. Madrid. P. 75 ss.
- 23.- Ibid. Pág. 61.
- 24.- CONILL, J. Op. Cit. P. 173.
- 25.- ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. Al. Ed. 1992. P. 351.
- 26.- ZUBIRI, X. *Inteligencia y realidad*. Op. Cit. P. 57.
- 27.- Ibid. P. 170.
- 28.- ZUBIRI, X. *Inteligencia y realidad*. Op. Cit. P. 58 ss.
- 29.- ZUBIRI, X. *Inteligencia y razón*. Op. Cit. P. 219.
- 30.- ZUBIRI, X. *Inteligencia y razón*. Op. Cit. P. 142.
- 31.- GRACIA, D. *Fundamentos de bioética*. Op. Cit. P. 381.
- 32.- Ibid. P. 496.
- 33.- Aquí caben diferentes tipos de postestructuralismos, neonitzscheanismos, filosofías hermenéuticas, semiológicas y estéticas. Véase VARIOS. *El debate modernidad, postmodernidad*. Ed. Puntosur. Argentina. 1989.
- 34.- VATTIMO, G. "Apología del nihilismo". *El fin de la modernidad*. Gedisa. 1990. Barcelona. P. 23 ss.
- 35.- Ibid. P. 158.
- 36.- "El nihilismo nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, a despojarla de sus pretensiones de constituirse en una realidad fuerte. Esta experiencia es nuestra única posibilidad de libertad". Ibid. P. 32.
- 37.- NIETZSCHE, F. *El gay saber*. Barcelona, 1981. P. 347.
- 38.- ELLACURIA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. UCA, Salvador. 1992.
- 39.- GONZALEZ, A. "Aproximación a la obra de Ellacuría". *La Iglesia que es a América*. Ed. Claret. Barcelona. 1992. P. 15.
- 40.- Ibid. P. 15.
- 41.- Es quizá la primera inclinación de Ellacuría que se reflejaría en su artículo "Fundamentación biología de la ética". ECA. P. 420 ss.
- 42.- Es quizá la inclinación de Diego Gracia: "Resulta que en Zubiri hay, como en Kant, un *factum* formal, de carácter imperativo y categórico ..." GRACIA, D. Op. Cit. Pág. 491. Y es que no es posible desde los mismos planteamientos zubirianos, un "análisis de los hechos" totalmente al margen de concepciones, teorías y esbozos de realidad.

Zubiri no sitúa el sistema de referencia en la aprehensión primordial sino en un logos constituido históricamente. Toda conceptualización ética se plasma en el logos y es por tanto relativa en cuanto que diferentes orientaciones dan lugar a distintas éticas, pero absoluta en cuanto está inevitablemente anclada en la realidad.

- 43.- ELLACURIA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. UCA. Salvador. P. 596
- 44.- La razón es una mera modalización o sucedáneo de la aprehensión primordial. Véase ZUBIRI. *Inteligencia y realidad*. Op. Cit. P. 266 ss.
- 45.- STRAUSS-LEVI. *Le Regard éloigné*. Plon, 1983.
- 46.- TODOROV, T. *Nosotros y los otros*. Op. Cit. P. 436 ss.
- 47.- ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Al. Ed. Madrid 1989. P. 270.
- 48.- ELLACURIA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. UCA. Salvador. 1991. P. 561.
- 49.- ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Op. Cit. P. 403.
- 50.- ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. P. 312.
- 51.- Ibid. P.312.
- 52.- ZUBIRI, X. *Hombre y Dios*. Al. Ed. Madrid 1986. P. 95-96.
- 53.- ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Op. Cit. P. 342.
- 54.- P. DE VELASCO. *Apuntes*. México 1985.
- 55.- P. VELASCO. *Curso de ética inédito*. México. 1985.
- 56.- ZUBIRI. *Inteligencia y Realidad*. Op. Cit. P. 33 ss.
- 57.- Fue impresionante oír en San Carlos a una linda mujer de rostro indígena y tez morena, preguntar al médico, recién parida, con temor al color de la piel de su hijo: ¿salíó morenito?
- 58.- GONZALEZ, A. *Introducción a la práctica de la filosofía*. UCA, Salvador. 1991. Pág. 312 ss.
- 59.- Es apasionante en este sentido el estudio de la Puertorriqueña Luce López Baralt. "La libido siempre es en Europa algo que hay que remediar más que aceptar y vivir gozosa y constructivamente". LOPEZ-BARALT. *Un Kamasutra Español*. Ed. Siruela. Madrid. 1992. Pág. 171. Sugiere la autora que en Hispanoamérica, debido a su mestización y apertura a diferentes culturas, y a la interiorización relativa de la moralidad Europea, será mucho más fácil hallar un erotismo sano y gozoso en el cine y la literatura que en Europa donde aún aquellos que reivindicaban este erotismo lo hacen de una forma obsesiva, angustiada o simplemente tolerante, pero en ningún caso festiva. Véase pág. 442 y nota 295.
- 60.- ARDILES, O. *Ethos, cultura y liberación*. Argentina 1975. P. 32.
- 61.- ELLACURIA, I. *Filosofía. ¿Para qué?* UCA. Salvador. 1987.

Erotismo, ficción y belleza

En torno a las ideas estéticas de Xavier Zubiri

Ricardo Pasos

"Amar la realidad es redimir la vida"

I

Pretendo en este artículo hacer un poco de filosofía alrededor de la belleza, la ficción, y lo erótico tomando como base o punto de partida algunas ideas centrales de Zubiri en relación al sentimiento estético. Sé que encontraremos algunas dificultades porque hacer filosofía es ya de por sí difícil y más aún cuando tratamos de aproximarnos lo más posible al fenómeno de eso que a veces con toda facilidad y soltura llamamos Belleza. También podrá ser difícil posteriormente acercarnos -siempre desde la filosofía- a ese otro fenómeno que en oportunidades como ésta suele querer cubrirse con un falso velo de conservadurismo: Lo erótico. Más aún sabiendo de antemano que Xavier Zubiri no hizo referencia alguna a ello en toda su obra.

Lo fundamental, para comenzar, será tratar de explicitar la idea central de Zubiri concerniente a eso que él llama el *sentimiento estético*, o lo estético de todo sentimiento. Durante esta explicitación intentaremos responder algunas cuestiones íntimamente relacionadas entre sí: ¿es la belleza el objeto propio y exclusivo del arte? Y si lo fuera, ¿es la belleza artística toda la belleza o sólo una parte de ella? ¿Qué es lo que se entiende al decir de algo que es pura y simplemente bello? También trataremos de explicarnos por qué Zubiri nos sugiere que la belleza envuelve un sentimiento. Para ello deberemos abordar las preguntas: ¿Qué es un sentimiento? ¿Qué es el sentir? y, finalmente: ¿Qué es el sentimiento estético?

Toda la explicitación anterior tiene el propósito de poder -si no sustentar en el sentido estricto del término- al menos insinuar y hacer comprensible una doble propuesta de mi parte. La primera propuesta sería la de sugerir que **la realidad es erótica**, así como es verdadera (*verum*), buena (*bonum*) y bella (*pulchrum*), pero no porque sea bella, sino precisamente por ser realidad, y por otra parte, que la belleza es erótica, como aspecto modal de la realidad. Si lo anterior puede ser verdad podríamos entonces hablar, en relación con lo real, del eros, *bonum*, *verum* y *pulchrum*, como aspectos estructurales de la realidad.

La segunda propuesta sería -desde una perspectiva muy particular- la de **hacer literatura (fictos) desde la filosofía** y desde la historia, considerando aspectos de éstas como realidades primordiales restructas por un logos histórico unilateral. Se trataría de retomar este logos histórico o filosófico *no suficiente* como el punto de partida para crear un posible *sería* verosímil y no arbitrario en aquellos aspectos de la historia que no ofrecen una versión de realidad suficiente, ya sea por unilaterales o por falta de *notas*. Un ejemplo de esto sería el *fictum* escrito por mi y titulado *Nicarao-Calli Teote Güegüense* (Nicaragua es la casa del Dios Güegüense), que trata de la presencia del español Gil González Dávila frente al Cacique Nicaragua, en 1523, hecho éste narrado solamente por la parte española, (cronistas), claro está, desde sus perspectivas y desde su ideología de dominación y conquista. En todo ello también se haría, cuando fuese pertinente, un énfasis -moderado- de la dimensión erótica del *sería*, por así decirlo, ya que es un rasgo muy propio de nuestra cultura Hispanoindia.

No se me escapa que ésto he llamado *realidad primordial restricta* es generalmente *documento* ya en el ámbito de la razón o del logos y sobre estos yo construiría, en un sentido retrospectivo, lo que la realidad podría haber sido, por así decirlo. Pero esto será tratado en otra oportunidad. Bástenos por ahora la insinuación de esta segunda propuesta.

II

Si hacemos rápidamente una especie de refrescamiento histórico vemos que la belleza ha sido considerada de diferentes modos pero, en lo general, desde perspectivas más o menos similares. En Grecia, sobre todo para Platón y Aristóteles, belleza era todo aquello que gozaba de cierta simetría, que tenía cierta circunscripción o límite. Belleza, según los griegos, era el arte de las cosas limitadas y lo que era posible definir. Con

Plotino la belleza se muestra en esplendor. Es el esplendor de la idea. Con San Agustín, ese esplendor será el esplendor de lo verdadero. Con Sto. Tomás de Aquino serán bellas aquellas cosas agradables de ver, no en el sentido de que sean bellas las cosas agradables, sino que el mero hecho de ver las cosas resulta agradable. Con Hegel, la belleza es la manifestación de la Idea del Espíritu absoluto. Ya en nuestros días, con Heidegger, la belleza es la manifestación de la verdad.

En términos muy gruesos, todas éstas concepciones de una u otra manera encierran fundamentalmente dos aspectos. El aspecto de esplendor y el aspecto del deleite. Lo importante de este breve refrescamiento es no olvidar que el *deleite del esplendor* radica en los fueros de eso que llamamos el sentimiento.

Pero, ¿qué entendió o ha entendido la filosofía por sentimiento? También en términos muy gruesos se puede decir que, desde la filosofía clásica hasta la filosofía del siglo XVIII, se consideró que los sentimientos no constituían realidades aparte de la inteligencia y de la voluntad. Eran considerados como apetitos, tendencias o afecciones, en el estricto marco de la voluntad. Eran pasiones o apetitos tendenciales pertenecientes a la volición y el objeto de esas tendencias era la cosa misma apetecida. Se hacía una clasificación estricta llamándolos, por una parte, tendencias concupiscibles (amor, odio, alegría, tristeza) y, por otra, tendencias o pasiones irascibles (esperanza, desesperación, audacia, temor, ira), o bien apetitos sensibles (tendencias animales en el hombre) y apetitos racionales (propios de la voluntad). De este modo quedaban reducidos los sentimientos a apetitos, inferiores y superiores, dentro del gran marco de la voluntad. Lo interesante de todo esto es que Zubiri nos obliga a preguntarnos: ¿no serán éstos nada más, pero tampoco nada menos, que dos modos de un único apetito?. Lo cual nos conducirá a las siguientes reflexiones.

Es cierto que las tendencias pueden causar sentimientos, pero el sentimiento no es tendencial. El sentimiento no es una tendencia sino algo mucho más elemental: *es un estado*. El sentimiento no es, como usualmente se piensa, un afecto o mero estímulo o mera afección de nuestro tono vital. En verdad, el momento específico y propio del sentimiento consiste en que aquello que modifica nuestro tono vital no es meramente estímulo sino una realidad atemperante. La función del tono vital es una manera de "estar" en lo real, acomodado a lo real, es decir, atemperado a la realidad.

La acomodación tónica a la realidad es la esencia formal del sentimiento. El sentimiento es un atemperamiento a la realidad. El sentimiento es una versión a lo real, así como la inteligencia y la voluntad son versiones hacia lo real e igualmente revisten formas propias de acomodación o atemperamiento a lo real. El sentimiento como estado, no hay duda de ello, puede ser algo subjetivo, muy íntimo, muy mío, y por lo tanto puede haber muchos sentimientos según las múltiples cualidades que tienen las cosas. Pero, en su raíz o referencia a la realidad, tienen dos aspectos únicos: la fruición (o gusto) y el disgusto. Zubiri le llama a ésto lo ortogonal del sentimiento. La fruición o el disgusto son las dos cualidades primarias, originarias, que tiene todo sentimiento en tanto que atemperamiento a la realidad.

De ese modo yo puedo tener una fruición que no se refiera a las cualidades que posean las cosas reales en su realidad, sino una fruición de una cosa real en tanto que real (y es aquí cuando lo feo puede ser bello). En este "momento" de fruición ante la cosa real en tanto que real es donde tenemos justamente la dimensión estética del sentimiento. Vistas así las cosas, el sentimiento estético, es la **fruición de lo real en tanto que real**. La fruición es la dimensión estética del Sentimiento. El sentimiento estético es una complacencia, una fruición en la realidad ante las cosas reales en tanto que reales y no porque las cosas tengan estas u otras cualidades sino que, repetimos, sólo en tanto que reales. Esto es lo primordial, lo elemental y fundamental del sentimiento estético en tanto que sentimiento. La consideración de las cosas con sus cualidades son pasos ulteriores (logos y razón). Pero estos son otros aspectos que no vamos a considerar por ahora.

III

A fin de hacer comprensible la explicitación de nuestras dos propuestas y de ampliar lo dicho hasta el momento debemos introducir otros aspectos de la concepción zubiriana, de manera muy sucinta.

La realidad se actualiza -se hace presente- en el acto de aprehensión, y ésta actualización se realiza de diferentes modos: Por la inteligencia la realidad se actualiza como verdad, por la voluntad la realidad se actualiza como buena y por el sentimiento la realidad se actualiza como bella. Lo verdadero, lo bueno, lo bello son de la realidad y por eso es que se actualizan. No son aspectos subjetivos de lo real, son de la realidad. La

actualidad es el modo de "quedar" presentes las cosas en el aprehender. Pero, nos dirá Zubiri, la realidad por ser finita es disyunta ¿Qué nos quiere decir con esto? Se trata de los dos momentos de lo que Zubiri llama la estructura metafísica de la realidad: Por su momento positivo, lo real es veramente, es decir, es intelegible; es buenamente, es decir, es apetecible; y es pulcramente, es decir, es atemperante. Y por su momento de negatividad las cosas pueden ser verdaderas o falsas, buenas o malas y bellas o feas. De todo lo anterior podemos obtener entonces la primera conclusión:

a) Lo estético es pura y simplemente la actualización frutiva de la realidad en cuanto pulcra. Y su expresión, la expresión de ésta actualidad, es justamente la esencia del arte.

b) Lo disyunto es lo específico y lo inespecífico -en la línea de la realidad- del sentimiento. Por tanto, en la realidad se dan dos oposiciones: Lo bello y lo feo.

c) Lo bello (el pulchrum) es pura y simplemente la realidad en cuanto tal, limitada, y en cuanto actualizada en una fruición. Es el sentimiento estético puro, por así decirlo, en toda su pulcritud.

IV

Para corregir el grave error de la filosofía clásica y de todo el siglo XVIII y XIX, e incluso de nuestro tiempo, en tanto que se ha dicho que una cosa es sentir y que otra cosa es intelegir -como si el intelegir fuera posterior al sentir- Zubiri nos aclara algunos conceptos y nos introduce en su pensamiento más original. **Intelegir** es ante todo aprehender lo real como real. Este aprehender es una aprehensión de realidad. Y es un acto exclusivo de la inteligencia. Aprehender realidad es un acto radical. Es un acto presentante. Es un acto físico. Lo aprehendido es lo que es "en propio", lo que es "de suyo". Aquí es muy importante aclarar que lo aprehendido no es la cosa real allende la aprehensión sino lo aprehendido mismo en la aprehensión como algo "en propio", "de suyo". Por lo tanto La realidad es el "de suyo", lo "en propio" de lo aprehendido. Esto es clave en el pensamiento zubiriano.

Ya no considerando, como lo hicimos antes, el sentimiento, sino el sentir, diremos que es aprehender lo real en impresión. La aprehensión sensible, o si se quiere el aprehender impresionante que es lo que constituye el sentir, tendría la siguiente estructura:

a) El momento de suscitación (en impresión), que es la afección que sufre el sentiente. Esta afección -y esto es fundamental- se presenta como algo *otro* distinto de mí. A este momento le llama Zubiri: la alteridad. Esta afección tendrá una determinada fuerza de impresión.

b) El momento de modificación tónica (recordemos que ya nos referimos antes a ésta cuando hablamos de los sentimientos).

c) El momento de respuesta (volición).

Cabe aquí aclarar que la alteridad como realidad, es decir, como "de suyo" y "en propio", es lo propio del hombre. Ahora bien, decíamos antes que aprehender realidad es lo propio y radical del inteligir, lo propio de la intelección. Luego -y esto es fundamental en toda la concepción Zubiriana- la aprehensión impresiva de realidad es lo que él denomina inteligencia sentiente. Permítaseme explicarlo muy brevemente: Los sentidos nos dan, en el sentir humano, cosas reales, con límites claro está, pero cosas reales. Esta aprehensión de los sentidos es lo que podemos llamar aprehensión sentiente. Pero en tanto y en cuanto son realidades tendríamos que decir que la aprehensión es intelectual. sentir e inteligir son dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real. La inteligencia sentiente es un solo y único acto estructural de aprehensión. ¿Cuál es la índole radical de este acto? Volvamos a recordar un poco lo que antes insinuábamos. La índole radical es la **actualización**, que es un estar la cosa presente desde sí misma, es decir desde su propia realidad. Por tanto, la intelección es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Entonces el modo radical y primario de la actualización de lo real es el inteligir, es decir, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo. A esto le llama Zubiri: aprehensión primordial de realidad.

En otras palabras, primero aprehendemos la sal como tal, y ulteriormente -pero esto será otro problema- la sal como cloruro de sodio. La sal, como sal y nada más, es lo que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad. La sal será inteligida como cloruro de sodio en otro nivel, el nivel del logos. Después debería considerarse otro nivel más: la razón. Pero ninguno de estos aspectos son objeto de este artículo. Sólo queremos hablar ahora de la aprehensión primordial: la sal.

V

Al comienzo afirmamos que la realidad es erótica. Ahora debemos añadir: la realidad es erótica no porque sea bella, sino por ser real. Además, la belleza es erótica como aspecto modal de lo real. Llegados a este punto somos conscientes que serán más las preguntas que las afirmaciones. Una conceptualización rigurosa quedará para otra oportunidad. Por ahora sólo expresaremos nuestros atisbos o, si se quiere, lo que vemos como horizonte posible dentro del riquísimo ámbito que nos presentan las ideas de Zubiri.

Volvamos por un momento a la comprensión primordial de realidad. Por el entender se nos presenta lo real como verdadero (*verum*); por la voluntad se nos presenta lo real como bueno (*bonum*); y por vía del sentimiento la realidad se nos presenta como atemperante (*pulchrum*). Ahora bien, todo ello es posible porque yo me hago cargo de la realidad, yo exalto la realidad, afirmo la realidad, amo la realidad, creo en y recreo la realidad, afirmo y busco lo bueno, lo verdadero y lo pulcro de esa realidad. Amo la realidad y redimo la vida porque todo esto es en definitiva el vivir, la vida.



Ya no se trata entonces de continuar hablando a secas de una realidad sin más, sino de expresar ahora que no es sólo una realidad de las cosas sino también -que éste "también" no se preste a equívocos- de la realidad de la persona que vive y que tiene su *habitud*, es decir, su modo propio de habérselas con esa realidad total. Creemos que es por ésta vía -la vía de la *habitud*, según Zubiri- por donde nos será posible preguntarnos: ¿No es la vida fundamentalmente eros? ¿No es el eros el sustrato de esa muestra *habitud*? ¿No es nuestra manera de habérselas con la realidad una pasión? ¿No es fundamentalmente el eros lo que ya los presocráticos, Platón y Aristóteles expresaron como esa fuerza atractiva que agrega y combina todos los elementos? ¿No son la pasión y el amor la vocación natural del sentimiento en cuanto gozo afirmativo? ¿No está en lo frutivo la estética de la pasión y el amor? Después de estas tímidas preguntas creo que podemos aventarnos a decir que nuestra *aprehensión* primordial de realidad, con respecto a los otros y las cosas, según nuestro modo de habérselas, es decir, según nuestra *habitud*, es erótica. La realidad es erótica, verdadera, buena y bella. Creemos que la inteligencia sentiente no puede *aprehender* la realidad de otra manera. Aunque Zubiri en toda su obra no habló expresamente de esta dimensión erótica, nos da pie a preguntarnos sobre éste aspecto estructural de lo real desde la perspectiva de la *habitud*. Belleza y erotismo se recubren mutuamente: es el corolario de todo lo anterior. ¿Cómo concebir lo bello sin la pasión y el amor? ¿cómo no englobar el amor dentro de lo bello?

VI

Creo que las consecuencias del planteamiento anterior -a base más de preguntas que de respuestas- son obvias. En primer lugar nos obligaría a una **nueva conceptualización** y práctica del erotismo. Hemos heredado hasta cierto punto una conceptualización europeizante que no corresponde con nuestra idiosincrasia mestiza. En esta amplia geografía de lo hispanoindio, lo erótico aún sigue siendo, la mayor parte de las veces, algo morbos, enfermizo, centrado en lo meramente sexual o genital o en lo sensual sospechoso.

En segundo lugar, se podría librar una mejor batalla contra el entronizado machismo de nuestra cultura y contra los falsos feminismos. Porque, diciéndolo de una manera muy simple, la mujer *aprehende* la realidad primordial "como" el hombre pero actualiza en mayor medida su dimensión erótica.

En tercer lugar, otra batalla contra la hipocresía, la vergüenza, la falta de espontaneidad, el falso pudor, el falso recato y contra todo aquello que trate de mantener viejos esquemas -que, además, no son nuestros- y que atente contra lo lúdico y los matices totales del gozo de vivir. ¡Amar toda la realidad para redimir toda la vida!

VII

En relación a nuestra segunda propuesta, es decir, la de construir "fictos" o "ficciones" literarias a partir de datos históricos insuficientes, podríamos sugerir lo siguiente. Creemos que las concepciones zubirianas nos dan pie para emprender una tarea que consista -desde las perspectivas que abre con sus conceptualizaciones del "sería"- en revelar, dar, sacar a luz, nuevas dimensiones de nuestra realidad primordial histórica Indohispana a partir precisamente de un logos constituido históricamente que castró dimensiones fundamentales de la misma. Los documentos históricos los podemos entender como una modalización de una realidad histórica primordial entendida y afirmada según el logos (fictos, conceptos y perceptos) de los cronistas. Mediante la marcha de la razón podemos criticar y superar este logos para aprehender precisamente más realidad de la que en él está expresado.

La insuficiencia de datos verosímiles y creíbles en nuestra historia nicaragüense, sobre todo en la historia narrada por los cronistas de Indias durante la conquista y la colonia, produce una versión unilateral de esa realidad. A ésta versión unilateral es a la que llamé al comienzo: realidad primordial restringida por un determinado logos. Sólo una parte de los protagonistas son los que narran, los otros permanecen en silencio. No se trata de insinuar que lo que nos dicen no es verdad, sino que tenemos la obligación de plantearnos: ¿Cuál es toda la verdad? o, si se quiere, ¿cómo "sería" esa verdad, si la realidad contada fuera contada de otra forma? Nos adentraríamos en un ejercicio de la razón que no consistiría simplemente en negar, sino en ir a las raíces, profundizar y recrear los contenidos fundamentales de esta realidad histórica logificada y restringida por un logos muy particular. Pero éste tema nos sobrepasa. Incluso dentro de ésta segunda propuesta deseamos mantenernos lo más apegados a eso que llamamos la sal. Partiríamos de la sal. Pero no con ingenuidad, porque esa sal ya no es ingenua para nosotros. La visión de Zubiri y su metodología

serían nuestros instrumentos para lidiar con esa inocencia perdida, buscando "como sería", como podría ser la "nuda realidad", siempre mucho más rica y exhuberante que la versión que nos da de ella el logos de los cronistas.

Tenemos que ponernos en marcha racionalmente, como razón sentiente, claro está, hacia el desvelamiento por creación de la realidad profunda. Es la realidad la que nos dá que pensar. No buscaríamos verdades ocultas más allá de los datos de esa realidad si esas verdades -su sería- no pudieran encontrarse dentro del contexto mismo en que se despliegan los datos dados. Es dentro o en el ámbito de este despliegue que debemos de aprehender todos los "reenvios" -serías posibles- para captar **más** realidad nuestra.

Dios, problema de todos

Moisés David González M.

Introducción

El propósito de este escrito es mostrar cómo Xavier Zubiri aborda el tema de Dios. La manera zubiriana de enfrentarlo es considerándolo como problema. Dios es un problema de la realidad, problema que tiene que ver con el fundamento mismo del hombre en su hacerse persona. Por ello es un problema de todos.

No pocas horas dedicó Zubiri a la reflexión de este problema, arrastrado por hondas preocupaciones vitales y filosóficas, como señalaba Ignacio Ellacuría en el prólogo a la obra "El Hombre y Dios". Ya desde 1934 en su artículo *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* hasta 1984 con su obra *El Hombre y Dios*, Zubiri intentar dar cuenta de la dimensión teologal de toda persona y de sus repercusiones sociales e históricas.

Lo que intenta primordial y primeramente no es justificar al cristianismo y menos al catolicismo como plasmación de la religación. Se trata en primer lugar de una situación radical que compete a todo hombre, no de un problema de creencias o de dogmas religiosos; en segundo lugar, de la inquietud teologal de todo hombre en su hacerse persona; y, en tercer lugar, de una marcha de la razón que busca el fundamento de la realidad, que puede ser eso que llamamos Dios, pero que en ningún momento es una *demonstración* clásica de la existencia de Dios. Zubiri invita a que nuestra primera y radical preocupación y ocupación sea la Voluntad de Fundamentalidad desde la cual buscar, vivir y ser en la Realidad.

1. La dimensión teologal de la realidad humana

El problema de la divinidad es considerado por Zubiri como algo que se nos plantea por el mero hecho de ser hombres. Es entonces una dimensión que constitutiva y estructuralmente está presente en la realidad humana. Por eso la llama *teologal*, para no confundirla con las elaboraciones teológicas, que son teorías y no un hecho como es el ámbito referido a lo divino.

El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. Para el teísta quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos¹.

Lo es porque nos encontramos instalados en la realidad, la que nos hunde en esa dimensión de lo último de la que nadie puede prescindir. No se trata de querer o no querer involucrarse con ese enigma. Es que en y por sí misma la realidad humana se encuentra enfrentada a él. La solución que se dé al problema cualquiera que sea, requiere de una justificación lo más razonable posible y de un hacer la vida en coherencia con esa solución.

El hombre, lanzado a tener que determinar la forma de realidad que quiere para su vida, puede optar por uno u otro fundamento de su realidad relativamente absoluta. Es la misma realidad enigmática quien le lanza a la búsqueda de lo que sea la *ultimidad de lo real en tanto que fundamento*. Realidad que le está presente también como *posibilitante e impelente*. Y sólo gracias a ese dinamismo del hombre en la realidad, del carácter teologal del hombre, es que éste puede constituirse como persona. Sólo ligados al poder de lo real somos relativamente absolutos. Esta ligadura es la *religación*.

Zubiri considera que este encontrarse ligado al poder de lo real es un "*hecho*": la religación. Todos, al realizar nuestros actos, nos experimentamos fundados en la realidad, al margen de lo que posteriormente entendamos y aceptemos qué sea ese fundamento. Este hecho es de carácter "*total*" y radical ya que abarca a la persona en su dimensión individual, social e histórica y conforma estructuralmente el *ser* del hombre. Es imposible constituirnos como relativamente absolutos sin estar religados a algo otro que nos hace ser.

*"Me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real. El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder. La fundamentalidad acontece en religación al poder de lo real"*², de tal forma que al irse configurando como persona, el hombre ejecuta unas acciones por las que alcanza su realización personal. La ejecución de tales acciones torna al hombre en agente, actor y autor de su propia realidad.

En tanto que agente su vida no comienza en el vacío, sino en una sociedad, una época y un contexto vital. Como actor, el hombre ejecuta acciones diversas, con todas sus limitantes, pero las realiza optando por una forma de realidad entre varias posibles. De manera que el hombre es autor de su vida. De estos tres modos el hombre realiza su vida personal y enfrenta y resuelve su religación al poder de lo real. El poder de lo real se apodera de nosotros y gracias a ese apoderamiento nos hacemos personas: *"la realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real"*³, estamos ligados al poder de lo real para ser relativamente absolutos.

En síntesis, la religación es algo físico, experiencial, enigmático y manifestativo del poder de lo real, y por esta religación al poder de la realidad el hombre se ve lanzado "desde" el enigma de la realidad "hacia" su fundamento. *"El hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, en la inexorable forzosidad «física» de optar por una forma de realidad"*⁴. Y esta es una tarea de la razón que emprende una marcha real y física, y por ello problemática, a través del sendero del poder de lo real.

Impelidos por la realidad al terreno de la razón, el hombre va optando en búsqueda. Búsqueda que se esclarece experiencialmente y no conceptualmente. Por lo que la diferencia entre el agnóstico, el ateo y el teísta está en la "solución" a que se llegue desde la razón. En esta marcha se busca el fundamento de la realidad, del problematismo teologal del hombre. Tal búsqueda en tanteo tiene como solución diversas vías y, en tanto que razonables, todas son verdaderas. Por lo tanto la divinidad es término de una búsqueda que la razón esclarece en y desde la realidad misma, no fuera de ella.

Por encontrarse situado en el ámbito de la viabilidad de la razón, lo viable puede desviarse⁵. A su vez por ser búsqueda es siempre dinámica,

direcciona y provisional. La religación se concreta en la entrega del hombre a esa realidad fundamental que se da en la razón, de tal forma que la realidad como fundamento es el lugar en que se presenta Dios como problema. El encuentro del fundamento supone la voluntad de encontrarlo (voluntad de verdad) y la necesidad de probarlo razonablemente, en experiencia.

2. La experiencia fundamental

En Zubiri experiencia tiene un sentido estricto; es probación física de realidad. En el caso de realidades personales, sociales e históricas, la experiencia se modaliza como conformación y compenetración⁶. La forma plenaria de compenetración es la dinámica entrega personal del hombre a Dios⁷. Esta experiencia radical se da cuando se asume que la divinidad es persona. En ella Dios da su verdad real en sus tres dimensiones: presencia, seguridad y fidelidad.

Sin embargo es necesario aclarar que no se trata de que el hombre tenga experiencia de Dios, sino que *está siendo* experiencia de Dios, a lo largo de su vida. La experiencia que hay no es la de un objeto externo porque entonces no podría fundamentar al hombre, sino de la *"realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad, como posibilidad última y como impelencia suprema"*⁸. La experiencia de hacernos personas es la experiencia de lo absoluto. Dios es entonces aquello que está fundando y haciendo posible lo absoluto de nuestro ser.

El hombre es realidad en Dios, y esto a través de una tensión teologal. Por la actualización de la realidad como enigmática en la inteligencia el hombre se ve lanzado hacia la búsqueda de fundamento. El proceso intelectual le ofrece una variedad de posibilidades desde las que opta para poder ser; y la opción es la manera concreta de ser libre: *"La experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto"*⁹. La libertad en la realidad se concreta operativamente en una *libertad-de* y una *libertad-para*, que enriquecen la experiencia misma de Dios, el hacer la vida desde él. Vale dejar claro que semejante experiencia se da en la triple dimensión de la realidad humana: individual, social e histórica.

En definitiva, la experiencia de Dios es radicalmente intramundana. Dios es accesible en forma de fundamentalidad. La referencia a "otro"

mundo y "otra" vida para hablar del encuentro de este fundamento es una elaboración de determinados credos religiosos, pero no un encuentro de la pura razón sentiente. Dios en tanto que fundamento es el que está constituyendo tanto la vida personal como este mundo.

3. Voluntad de fundamentalidad

Ante el problema de la relación entre fe y conocimiento la preocupación fundamental de Zubiri es procurar encontrar aquello que pueda hacernos presente la unidad de ambos elementos. La respuesta que sugiere es la voluntad de fundamentalidad, elemento filosófico valioso para superar tanto la idealización como la ideologización, y para historizar con seriedad la fe.

La fe es entendida por Zubiri como "la entrega opcional a una persona en cuanto verdadera", y en tanto que es una opción no forzada es libre. La fe es opción en libertad, entrega libre. Al hacer nuestra, de algún modo, la atracción de ese fundamento que la razón ha encontrado, se corre la misma suerte de ese fundamento creído. Vale recordar que esta fe además de ser concreta por ser mi fe, y por ello individual, es a una social e histórica.

La intelección por su parte es actualización de la realidad, y ésta no es primordialmente videncia. La realidad puede estar actualizada como "*realidad en hacia*", y por esta ruta para Zubiri "*no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea «ver» la cosa buscada, puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual*"¹⁰. Hay que aceptar formas no visualizables de actualización de la realidad. La realidad de Dios está presente de algún modo no visual, por lo tanto, el "hacia" de esta intelección peculiar (por los sentidos de orientación y equilibrio) es un ámbito abierto a distintas posibilidades. Desde el descansar en el simple conocimiento, hasta la aceptación en fe de lo que sea ese fundamento inteligido.

Por tanto es falso considerar que hay "fe ciega". Hacer la vida en función de Dios requiere un sistema explícito de actos que no están contenidos en la mera intelección de la realidad. El problema no es el convencimiento mayor o menor que exista tanto individual como socialmente de la realidad de Dios, sino aceptar que él es el fundamento. Por ello el problema que en realidad se plantea Zubiri no es tanto la existencia de Dios sino la entrega en fe que puede generarse a partir de la intelección

de Dios y que permite la configuración del ser personal en la religación. Se requiere el conocimiento de Dios para que haya fe, pero la fe en entrega no se agota en el conocimiento de Dios.

Recordemos que el pensamiento de Zubiri se funda en que las cosas son lo firme desde lo que se debe considerar la realidad. A la vez reconoce que por darse en la intelección un ámbito de libertad, es válido que al aprehender la realidad el hombre se encuentre ante dos actitudes frente a la realidad: quedarse o hundirse en la realidad.

Aferrarse a las ideas conduce inevitablemente a la *logificación de la inteligencia*, lo que sin duda alguna puede desembocar en ideologizaciones. En el caso de Dios es el extremo al que llegó la teología clásica al reducirlo a un concepto, al punto terminal de un razonamiento lógico. El gran peligro de esta *voluntad de verdad de ideas*, es la facilidad con que se puede abandonar o falsear la realidad para no enfrentar las limitantes concretas de lo real.

En cambio, optar por la *voluntad de verdad real* supone un proceso más dinámico y por ello más rico. Es un dirigirse a la realidad misma, pero tomando las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Hay pues una apropiación de una dirección concreta en la realidad en la cual hacer la vida. En la voluntad de ideas la inteligencia se eleva cada vez más sobre la realidad, en ésta otra actitud se requiere y se está forzado por la misma realidad a ir ahondando cada vez más en el terreno físico de lo real. Es la posibilidad de "*incremento de la verdad real*"¹¹; el compromiso con la realidad, el estar siendo con radicalidad nos permite acceder a nuevas facetas de la misma realidad-fundamento. El querer vivir fundadamente exige hacernos cada vez más cargo de la realidad. La verdad real se incrementa en el dejarse impresionar continuamente por la realidad, actualizándola en la inteligencia y profundizándola a través de la entrega. Es la primariedad de la realidad sobre cualquier otro acto de la inteligencia y como reguladora de la praxis de los hombres en la sociedad y en la historia.

La Voluntad de verdad real es la que nos lanza a ir tanteando en la realidad su verdad, hasta abrirnos paso a la realidad-fundamento que puede ser apropiada. Si nos quedáramos estancados en los conceptos, los juicios y los razonamientos, jamás podríamos acceder a lo profundo de la realidad. Instalarse en la realidad con firmeza es cuestión de opción, lo que

permite configurar la vida personal con la mayor densidad de realidad posible y abrirse continuamente al enigma que las cosas nos muestran. En esta voluntad es que Zubiri encuentra la posibilidad de abrirse a la transcendencia de Dios y a la radicalización de los fundamentos de la realidad hasta acceder a la realidad de Dios mismo como fundamento. Bien puede ser que el hombre se quede con lo meramente positivo de la realidad pero también puede abrirse al **más** de lo real y encontrar una dimensión distinta desde la cual configurar su ser.

Apropiarse la fundamentalidad de la realidad como fundamento en mi vida, es ya *voluntad de fundamentalidad*. Esta estructura actualiza la unidad de fe y conocimiento, asumiendo que el Yo está inexorablemente necesitado en todo momento de fundamentalidad, de tal forma que la realidad-fundamento se presenta como una posibilidad *mía*. No obstante la realidad fundamento puede asumirse como un Dios que no pasa de ser una realidad suprema en sí misma, totalmente ausente, desligado y distanciado de la vida del hombre y el hombre de él. Es lo que Zubiri denomina un *Dios ocioso*, ya que no interviene para nada en la vida de la persona. Es el caso, según Zubiri, del Dios de Aristóteles o de todas aquellas demostraciones racionales de Dios que no se concretan en una entrega personal.

Pero puede hacerse la vida desde Dios, en tanto que realidad-fundamento, como realidad que está presente en la vida de la persona interviniendo activamente en la configuración de su ser. Es la *fundamentalidad*, no la *ociosidad* de Dios. Es la constitución de la vida en función de Dios en libertad¹².

La voluntad de fundamentalidad implica un momento intelectual y un momento opcional, pero el modo como la voluntad de fundamentalidad logre la unidad no es unívoco. Por el momento intelectual la voluntad de fundamentalidad orienta "*la intelección de cuál sea el fundamento a que nuestro ser relativamente absoluto está inexorablemente lanzado por nuestra constitutiva religión*"¹³. Este primer paso es el intento por descifrar el enigma de aquello que arrastra "hacia" la profundidad de lo real. Una respuesta posible es Dios en tanto que Dios, al que se entiende como realidad absolutamente absoluta. Este primer momento es fundamental para la intelección de otras realidades que están fundadas en la realidad-fundamento de la propia vida. Pero con la intelección de cuál es la realidad-fundamento tan sólo nos hallamos en el ámbito de la posible

entrega. Es un acceso a la demostración intelectual de la existencia de Dios pero sin entregarse a El. Puede ser todo lo racional que se quiera, pero no estamos hablando de fe. Por ello es importante el segundo momento opcional de la voluntad de fundamentalidad, la entrega "*al fundamento que la razón descubra... y esto ya no es racional. Es una congruencia que tiene un nombre preciso: es lo razonable...*"¹⁴. Es un hacer del fundamento una radical posibilidad *mía*, que sea fundamento *para-mí*. No basta con la demostración racional para referirnos a la fe, se requiere la entrega explícita de la misma vida personal. Para dejar clara la no univocidad de la voluntad de fundamentalidad, Zubiri recurre a la presentación de tres actitudes humanas respecto del fundamento inteligido, distintas de la del creyente. Cada una de las actitudes presentadas es válida y seria. Considerémoslas brevemente.

El punto de partida son tres cuestionamientos¹⁵ que se presentan de cara a la intelección de la realidad-fundamento y la inexorable opción de todo hombre frente a tal realidad. El primer cuestionamiento hace referencia a la multiplicidad existente en las justificaciones intelectivas de la realidad de Dios. Todo parece indicar que ninguna es satisfactoria, aunque se intenten "nuevas" justificaciones. Esta situación, considera Zubiri, da pie al *agnosticismo* como actitud de vida.

La multiplicidad e insatisfacción con las pruebas acerca de Dios, de ninguna manera son una refutación de la voluntad de verdad propia de todo proceso intelectual; a su vez esta multiplicidad es expresión de algo esencial, radical: no todo proceso intelectual es demostración. Lo intelectual abre un ámbito requerido de esclarecimiento, siempre es intelección de algo real, aunque no resulte convincente, y por ello el término de la intelección puede ser algo muy distinto de la "demostración" clásica.

Por tal razón la actitud agnóstica, no significa algo superficial. La suspensión de la fe, la declaración de la *ignorancia* de la realidad de Dios, se basa en un proceso intelectual, no en su ausencia. El agnóstico se mueve por tanto en el nivel de la *incognoscibilidad* de algo, no de la carencia de intelección. Zubiri señala que es una *búsqueda frustrada*; pero búsqueda intelectual radical. La situación del agnóstico deja al descubierto un rasgo esencial de la voluntad de fundamentalidad: es la *voluntad de buscar*, aunque se opte por una suspensión de la entrega libre al fundamento inteligido.

El segundo cuestionamiento al que procura hacer frente Zubiri es otro dato de la realidad actual. No son pocos los que se *despreocupan* de la cuestión de Dios, es la actitud de *indiferencia*. En semejante actitud uno se desentiende de toda opción. Por tal razón Zubiri considera esta actitud como vida sin voluntad de fundamentalidad, aunque no por ello frívola. Se da la indiferencia respecto de Dios, ya sea éste ocioso o fundante; "que Dios sea lo que fuere".

De esta segunda actitud Zubiri asume un segundo rasgo esencial de la voluntad de fundamentalidad: la *voluntad de vivir*. Por tanto desentenderse de la fundamentalidad es un positivo modo de vivir; es un modo de fundamentalidad, porque esta es inexorable: "*Su desentenderse del problema de Dios es una actitud tomada en aras de la vida... quiere que la indiferencia de la realidad fundamental no sea impedimento para la vida*". Es un abandonarse al fundamento sea lo que éste sea. Es una vida sin voluntad de fundamentalidad, pero no desfundamentada.

El tercer cuestionamiento es el que surge de tantas personas que ni siquiera consideran a Dios un problema, una cuestión de lo que debe ocuparse el hombre. Por tal razón la vida es lo que "es y nada más". Es la vida radicalmente *atea*. No hay fundamento alguno sobre el cual optar. La vida no presenta problema (algo último hacia lo que estemos lanzados). ¿De qué manera se ejerce aquí la voluntad de fundamentalidad? Respecto del momento intelectual se entiende el problema de lo real, la fundamentalidad, como *pura facticidad* y respecto del momento opcional se vive la vida como algo que se basta a sí misma: es la *autosuficiencia* de la vida. Es fe en la facticidad. Esta actitud nos manifiesta el tercer rasgo esencial de la voluntad de fundamentalidad: la *voluntad de ser*; el hacerse persona al margen de todo fundamento último, pero es un hacerse radical e inexorable.

Para el creyente la voluntad de fundamentalidad se estructura mediante un proceso intelectual que descubre una realidad absolutamente absoluta, que es Dios; y desde la opción asume una entrega a la realidad personal de Dios.

En síntesis, la voluntad de fundamentalidad es voluntad de ser viviendo en búsqueda, en un "principio originario" que cimenta la vida personal de cada uno, por lo que el teísmo, el agnosticismo, la despreocupación y el ateísmo no son más que modos de una misma voluntad de fundamentalidad

requerida de concreción. La voluntad de fundamentalidad es considerada como la actitud que permite hacer pasar a mi Yo, a la configuración de mi ser, lo que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento. En esto radica precisamente lo razonable.

Zubiri presenta tres rasgos que esencialmente constituyen la Voluntad de fundamentalidad: la voluntad de buscar, la voluntad de vivir y la voluntad de ser. En el caso de la fe se tornan en búsqueda de Dios, vivir en Dios y ser en Dios. Esto nos lleva a buscar las mediaciones y signos históricos en los que se concreta radicalmente la voluntad de fundamentalidad. Creemos que es un despliegue permitido y fundado en el mismo Zubiri, aunque él no lo haya hecho al menos lo posibilita.

La búsqueda de Dios en la realidad conlleva la relativización de toda otra realidad respecto del absoluto de la vida que es Dios. Las cosas no son Dios pero son mediaciones que nos permiten encontrar su fundamentalidad en lo real y aceptarlo como tal. Esta búsqueda orientada por la realidad misma de Dios nos descubre que no toda realidad sea individual, social o histórica, es mediación apropiada de la fundamentalidad de Dios. Hay situaciones con mucha mayor presencia de la realidad de Dios y que nos permiten un encuentro más cercano, más próximo a El.

La mediación nos actualiza parcialidades de Dios pero fundadas en la realidad, lo que permite una sólida historización de su donación. Para la fe la mediación tiene que ser una mediación de la realidad de Dios en la realidad de los hombres, de lo contrario desvía nuestra búsqueda y encuentro con El y su verdad.

La búsqueda de Dios no sólo requiere mediaciones sino también signos históricos que prueben el encuentro de la verdad de Dios y la aceptación de su fundamentalidad. Al igual que la mediación el signo tiene que ser expresión de realidad y en nuestro caso signo del encuentro con la realidad de Dios y su proyecto. El signo tiene que estar direccionalmente determinado por la realidad signada y manifestando lo que actualmente es su realidad. Los signos concretos que posibilitan la fundamentalidad en la historia apuntan hacia el orden práxico de la fe. Se requiere ir realizando signos que expresen la irrevocable presencia de Dios y la explícita fe de los hombres en su persona.

4. La dimensión socio-histórica de la voluntad de fundamentalidad

La mayor apertura a la voluntad de fundamentalidad se da en el ámbito de lo socio-histórico. Esta voluntad de fundamentalidad que puede cimentar mi fe en Dios, no se agota en lo individual de la persona ya que está estructuralmente abierta a lo socio-histórico de la praxis humana. Al no accederse de modo directo y pleno a la realidad de Dios, el hombre se enfrenta a dos discernimientos: por un lado qué situaciones reales le remiten con mayor fuerza al Dios en quien quiere fundamentar su vida, y por otro cuáles son los signos históricos más coherentes para configurar su ser desde la fundamentalidad de Dios. Con mucha verdad enfatiza Zubiri que en la fe no se trata de una simple aceptación de verdades fundadas en ideas, ya que no es un simple problema de conocimiento sino de la entrega total a la persona y de la praxis constituyente de la realidad de la persona.

Una vez aceptado Dios como fundamento el creyente tiene que hacer su vida con El y desde El. Que la realidad referencial sea Dios condiciona de un modo determinado el cómo hacer la vida, que de suyo es un dinamismo de toda realidad humana, al tener que personalizarse siendo siempre el mismo aunque no lo mismo. Esta personalización se da inexorablemente a través de una actitud práxica en la realidad y en convivencia con otros que también tienen fe. Es la apertura de la propia persona a la de las otras.

Ciertamente la fe no se refiere exclusivamente al *estado* individual en que queda el creyente. Esta se encuentra lanzada al estado social e histórico de los creyentes: *"Todo hombre nace y vive en una sociedad... y toda sociedad tiene un mundo... sistema de ideas, de estimaciones, de normas,... vigentes en aquella sociedad y que por consiguiente, para los individuos de esa sociedad 'están ahí'. Por estarlo son ... algo de lo que se echa mano"*. Las ideas sobre Dios y la entrega misma no son cuestiones que transcurren en el vacío sino en un ámbito que resulta ser público, en una mentalidad de todos los miembros de la sociedad, sean creyentes o no. Desde este ámbito es que tiene que vivirse la entrega.

La *mentalidad* sostiene un modo de vivir y entender la vida, lo que provoca una determinada configuración de la fe dentro de la sociedad a partir de la opción del creyente. Instituciones, organizaciones, educación, etc. por ser momentos constituyentes de lo social son configuradores de la

fe. La fe está instalada, aunque no por ello obturada, en la realidad social. Es fundamental estar claros que vamos hacia Dios desde estos elementos sociales que nos están presentes en la realidad, sin duda condicionantes de la intelección de Dios y de la entrega misma a su realidad. El lugar y tiempo social en que se encuentre situada la fe limitará o expandirá con riqueza la entrega que pueda asumirse y el modo como desde la fe nos dejemos interpelar por la realidad de Dios.

Lo más común al referirse a la fe es situarla en el plano institucional, que es asumir y enfrentar la función social que corresponde a cada grupo o colectividad social dentro de la sociedad. Lo institucional es el ámbito de lo estrictamente impersonal. De aquí brota la constante tensión fe-institución. De suyo la institución es necesaria para contribuir a la configuración social de la fe, para mantener vigente la expresión religiosa de los individuos. El vínculo dentro de la institución ya no es entre personas que cumplen cierta función, como puede suceder en la comunidad, sino con la función misma¹⁶. En el caso de los hombres de fe religiosa, es vivir la función religiosa de la fe en la sociedad desde una institución llamada Iglesia que tiene sus estructuras operativas, sus jerarquías, su burocracia, precisamente para responder a una función social asignada.

Para Zubiri la sociedad es resultado y principio de impersonalización. Este proceso es exigido por la misma realidad física del hombre, por su socialidad¹⁷. Y la socialidad convertida en sociedad conforma cuerpo social, la propia vida individual toma cuerpo con la de los demás. No hay realidades personales aisladas sino formando cuerpo social. El carácter de cuerpo determina todo lo humano y las personas pueden ser sustituidas en el funcionamiento del juego social. Al determinar todo lo humano, el cuerpo social adquiere su propia estructura y leyes; gracias a la índole impersonal que le caracteriza todos sus componentes se actualizan de modo impersonal constituyéndose en una realidad dinámico-estructural.

La impersonalización es propia de toda persona y en el caso del creyente plantea el dilema que caracteriza a toda fe: siendo personal tiene que impersonalizarse para formar cuerpo con la fe de los demás creyentes. Por la apertura humana la fe adquiere el carácter de ser principio de organización y corporización. Dentro de la totalidad del cuerpo la fe se torna en común, no es de nadie sino de cualquiera y este momento co-determina al mismo cuerpo desde la función religiosa asignada en la estructura social.

Si bien estamos abogando por el rasgo impersonal, propio de la sociedad, las acciones que realizan los creyentes en el interior de la institución son personales. La realización de una función social dentro de la institución es importante, ya que permite la integración como momento de la sociedad. Pero ésta tiene un gran peligro ya que al aceptarse al otro únicamente en cuanto que cumple una función, éste puede ser sustituido una vez que se considere que la efectividad ha disminuido. Este principio conlleva mucho riesgo para la fe en el interior de la institución y tiene que asumirlo de algún modo ya que se requiere de diversos funcionarios que garanticen las relaciones correspondientes con el todo de la sociedad. Son las personas laborando en cuanto otros y nada más. Este y *nada más* caracteriza lo propio de la función social.

Para superar la desfundamentación de la vida, es necesario tener presente el nivel comunitario de la fe, ya que por un lado contribuye a la ruptura del anonimato propio de la sociedad actual, y por otro a su recreación, dinamización y conversión. Estos dos retos alcanzan mayor comprensión desde lo que Zubiri llama la comunidad. Si la fe ha logrado mantenerse como posibilidad de todo hombre, se debe a la experiencia que muchas personas han vivido de Dios. Pero no es una cuestión que apunte sólo al pasado sino a los modos presentes en que está irrumpiendo la comunidad como alternativa para vivir con mayor profundidad la fe de manera historizada, lo que supone un cierto nivel de confrontación con la institución. La comunidad supera el ámbito de lo impersonal y se orienta a la *comunidad personal*. Es la convivencia no con el otro o con los demás sino con personas en tanto que éstas son realidades absolutas, afirmándose en su intimidad y que por ello son alternativa de solidaridad, preocupación, fraternidad y amor, frente a una sociedad alienante y anónima. Este modo de vinculación comunitaria va más allá de la mera función social. La comunidad tiene su consistencia en el carácter estrictamente personal de los individuos, que son insustituibles y que otorgan una determinada configuración a la misma y una mayor compenetración entre sus miembros. Si la comunidad es fecunda, lo es más cuando se da la comunión entre las diversas comunidades, algo muy problemático en una sociedad radicalmente dividida y confrontada como la actual.

Es en la comunidad que el discernimiento y las opciones dan espacio al **más** de Dios en la realidad. En la comunidad se funda la exigencia de refundar el espacio comunitario del cuerpo institucional. La comunidad

ha de buscar como referencia el fundamento de su fe, que no es algo meramente trascendente sino explícitamente socio-histórico. La estructura social queda cuestionada desde la fe aunque en ésta no se encuentre el medio a emplear pero sí los criterios valorativos desde los que llevar adelante un verdadero discernimiento socio-histórico, que nos actualice en sus más radicales dimensiones la verdad de Dios. De este modo la comunidad buscará cauces organizativos que la institución por su propia naturaleza no puede proporcionar, así como se asumirá desde la fe una movilización que posibilite recrear las estructuras sociales.

4. Conclusiones

1.) Zubiri nos plantea la dimensión teologal como una situación *universal*, vivida por cada hombre en su hacerse persona. La universalidad no puede reducirse a la *Uniformidad* que se impone desde las instituciones sin atender a las situaciones socio-históricas que marcan diferencias entre épocas y pueblos. La experiencia de lo divino, no es ni puede ser negar la experiencia profundamente humana de un ateo, de un musulmán, de un budista o de un cristiano. Sólo una tendría cabida, y esa época parece estar superada.

2.) Estamos situados en un mundo radicalmente desfundamentado. La invitación continua que nos hace el sistema es a vivir una vida frívola, sin problematizarnos. Ante tal realidad Zubiri plantea la urgencia de una "*voluntad de fundamentalidad*" que sea capaz de enfrentar la realidad no como objeto sino como fundamento desde el que se busca, se vive y se es. Tal voluntad es un principio crítico, ya que desmonta la estructura actualmente vigente en la realidad individual, social e histórica.

3.) Desde el pensamiento de Zubiri podemos decir, en el momento en que se proclama el fin de la historia, que tal proclama es un intento de negar el dinamismo de la realidad, que en su estructura histórica es todo el sistema de posibilidades y capacidades que los grupos humanos van transmitiendo. Pero en una entrega que no está obturada, sino dinamizada por las opciones de los hombres. Proclamar el fin de la historia, es proclamar el fin de la libertad humana y de la actividad creadora. Es pues una ideologización propia de un sistema desfundamentante.

4.) Sólo mediante una ratificación permanente de la voluntad de fundamentalidad, de buscar, vivir y ser desde el fundamento, la vida se compromete en su plenitud con aquella persona o aquél proyecto que se descubre como fundamento de la vida. La fe no está garantizada para siempre, requiere la continua historización de su concreción.

5.) En nuestro continente optar por la fe cristiana desencadena una vida preocupada por la transformación de la realidad social y sus estructuras de opresión. Es ir configurando históricamente la realidad desde el fundamento de la propia vida, que el creyente afirma es el Dios de Jesús. La fe no debe entenderse como el refugio preciso para evadir y atacar los cambios radicales que se necesitan en el continente latinoamericano.

6.) En el nivel histórico se trata de la fe que permite actualizar de un modo explícitamente religado a Dios las posibilidades recibidas y apropiadas en una situación social concreta, el modo como podría realizarse en el presente la fe y no necesariamente como se ha vivido en otras situaciones y que se instaure en el cuerpo social como la única manera válida. Es la lucha por situar la fe a la "altura de los tiempos" desde los nuevos retos que la realidad misma va planteando a los creyentes. Es la tensión fe-historia. Para muchos puede parecer inadecuada esta relación ya que se entiende por tradición aquello que se encuentra en el pasado y ha de ser asumido miméticamente por el hombre de fe. Sin embargo, apegados a la reflexión zubiriana hemos de enfatizar que se trata de ir actualizando desde nuestra realidad socio-histórica misma los modos de entregarnos a Dios, de ir discirniendo las mediaciones que historizan fecundamente la fe y de ir mostrando con signos históricos lo que tal fe nos orienta a realizar en las actuales circunstancias para abrir paso a una realidad más justa, plena y fraterna, en profunda comunión entre los hombres y de estos con Dios.

NOTAS

- 1.- Zubiri, Xavier. *El Hombre y Dios* (HD), Alianza Editorial, Madrid, 1988, 4a. ed., p.12.
- 2.- HD, p.94.
- 3.- HD, p.88.
- 4.- HD, p.375.
- 5.- Gracia, Diego. *Voluntad de Verdad*, Editorial Labor S.A., Barcelona, 1a. ed., 1986, p.219.
- 6.- En la obra *Inteligencia y Razón*, Zubiri considera que la compenetración es el intento de asistir a la visión de lo real "*desde su propia interioridad*". Estar compenetrado con aquello de que se hace experiencia es asumir sus modos de actuar y de conducirse. No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella. Extendiéndose tal experiencia a todas las dimensiones de la vida humana.
Por su parte la conformación concierne a la experienciación de la propia interioridad. Es tener experiencia de mí mismo como persona. Es la intelección de lo que es mi realidad como forma de realidad. Es tratar de conducirse conforme a lo esbozado por las propias posibilidades.
- 7.- Gracia, op. cit., p.229.
- 8.- HD, p.328.
- 9.- HD, p.329.
- 10.- HD, p.224.
- 11.- HD, p.248.
- 12.- HD, p.261.
- 13.- HD, p.262.
- 14.- HD, p.263.
- 15.- HD, p.267-286.
- 16.- Zubiri, Xavier. *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp.222-273.
- 17.- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*, apuntes de clase, Mimeografiado, 4 tomos, UCA, San Salvador, 1984, pp.321-322.

¿Es posible una tecnociencia liberadora?

Jorge Corominas

¿Puede ser buena y desarrollada una tecnología que no sea "buena" para las mayorías de un país¹? ¿Será posible en Latinoamérica desarrollar una tecnociencia que responda al sufrimiento y los problemas básicos de sus grandes mayorías, que sea capaz de utilizar crítica y creativamente el acervo científico-tecnológico mundial? Es más, ¿tienen algún sentido una teología y una filosofía liberadoras, sin una tecnociencia equivalente?

Hoy casi nadie duda que la fe religiosa ha sido en occidente una poderosa instancia de legitimación del poder. La fe ha sido diseccionada y analizada desde muchos puntos de vista, y no es extraño que algunos teólogos sean los primeros en denunciar las ambigüedades de toda expresión de fe y en aceptar que la "purificación de la fe" pasa por el reconocimiento de que no hay ningún ámbito (oración, acción, palabra) que no esté afectado por posibles intereses, conflictos o deseos inconfesados. Esta aceptación y hasta prosecución de la crítica, dirán estos teólogos, lejos de paralizar la fe, la puede hacer más vital, menos rígida y más genuinamente cristiana, siempre que el afán crítico no sea tan purista que acabe imposibilitando involucrarse en conflictos y "miserias" humanas. En ese caso la "crítica" sería tan o más "neurótica" que la fe que pretende criticar.

Resulta mucho más sorprendente encontrar actitudes parecidas entre los tecnocientíficos². Ellos admiten análisis sociológicos, psicológicos, éticos, pero siempre que sean más o menos tangenciales a un quehacer científico-técnico pues tienden a defender a toda costa un ámbito más o menos puro. Se niegan a dejarse interpelar completamente por perspectivas y puntos de vista diferentes. Muchos tecnocientíficos y personas de

nuestro momento histórico aceptan, sin mayores aspavientos, el papel intrínsecamente ideológico de la fe religiosa, pero se escandalizan ante la afirmación de que toda teoría científica o construcción tecnológica es intrínsecamente ideológica en el mismo sentido que la fe religiosa y se trata como "heréticos" o "desertores" a los tecnocientíficos que así lo pregonan³

Las prácticas tecnocientíficas pueden ser criticadas desde múltiples perspectivas: sociológica, histórica, psicológica, todas probablemente arrojen alguna luz. Yo voy a intentar analizarlas desde una perspectiva metafísica⁴ sin obviar que en cualquier análisis se entreveran concepciones y prácticas sociales, políticas, psicológicas, y que por tanto la perspectiva metafísica no es más que otro modo de empezar a desilvanar la madeja. Esta perspectiva de análisis queda más que justificada si tomamos en cuenta que hoy en día suelen ser las tecnociencias y no las religiones o la filosofía las que juegan un papel central en nuestras sociedades y las que pretenden ser el camino de acceso a la realidad última. ¿Qué se suele concebir como realidad en las disciplinas tecnocientíficas? ¿Qué implica esta concepción? Podemos distinguir, con todos los matices y excepciones que se quiera, dos líneas básicas de respuesta: la del *realismo ingenuo* y la del *realismo crítico*.

1. El realismo ingenuo

Aunque muy minoritaria en los debates filosóficos, la del realismo ingenuo es la posición metafísica que suelen sustentar, implícita o explícitamente, la mayoría de científicos y técnicos. Se toma como punto de partida una realidad exterior (objetiva) que los hombres (sujetos) pueden conocer tal cual es⁵. El método científico sería el mejor camino para dar cuenta de esta realidad exterior y el único que nos aseguraría un conocimiento cada vez mayor de dicha realidad. El fin de la ciencia sería precisamente el conocimiento "objetivo" de esta realidad "independiente", y su gracia el poder dar cuenta de ella prescindiendo de nuestras percepciones sensoriales, medios técnicos, ideologías y sociedades.

Esta posición suele mantener una fe decimonónica en la que el viaje hacia "lo mejor" se logra subiéndose al carro de la ciencia y de las tecnologías punta. Una expresión genuina de tal fe la encontramos en este texto de Rubén Dario:

A juzgar por el progreso vertiginoso de la época presente, jamás visto en los tiempos pasados, en el siglo XX habrán de realizarse maravillas increíbles... ¡Oh sí!... Zambullirse en Corinto desde un buquecito eléctrico y aparecer una hora después en el Callao, o en Burdeos. En León y, no se admiren, ya las telas tenues de las telarañas no estarán tapizando las tapias. En Managua las calles estarán empedradas y compuestas o siquiera limpias y habrá aceras. Y en Granada sucederá lo mismo y además habrán desaparecido de su bonita plazuela unos postes telegráficos que la afean. Y en Masaya y en Chinandega, etcétera habrá mayor cultura, y más... ¿Para qué continuar? Agora los veredes, dijo Agredes."

Cien años después de la redacción de este texto, cuando escribo este artículo en Managua, las calles están descompuestas por las recientes barricadas y multitud de niños harapientos se arremolinan por doquier.

Pensar que la realidad es tal como las teorías científicas la conocen y describen, puede fácilmente conducir al *dogmatismo tecnocrático* del que hay abundantes muestras en aquellos debates donde se da la última palabra al "experto", o en todo tipo de decisiones políticas, económicas y sociales donde son los conocimientos tecnocientíficos los que determinan las políticas a seguir.

Cuanto más puros pretenden ser los tecnocientíficos, cuando más profesional pretende ser su trabajo, cuanto más "objetivos", cuanto más convencidos de que la ciencia es neutra, independiente de todo presupuesto, y verdaderamente universal, más incapaces suelen ser de reflexionar sobre las implicaciones humanas, políticas y psicológicas de sus prácticas y de sus teorías, menos dispuestos a admitir intereses e ideologías diversas en las teorías, las tecnologías y los métodos mismos.

2. El realismo crítico

Aquí el punto de partida es el sujeto que conoce. La realidad independiente, cosa en sí, o exterior, queda en un segundo plano. Es la *revolución copernicana* propiciada por Kant: si en el realismo ingenuo el sujeto gira alrededor de la realidad "independiente" que está en el centro del proceso ¿por qué no probamos a ver si nos salen mejor las cuentas poniendo al sujeto en el centro?

Aunque herederos directos de Kant, cabe distinguir diferentes tipos de realismo crítico según el mayor o menor énfasis que se ponga en el

sujeto que es siempre el punto de partida. Simplificando mucho, distinguiré entre el más netamente subjetivista e idealista (Escuela de Copenhague: Bohr, Shrödinger, Heisenberg), el más netamente kantiano (Popper) y el más sociohistórico (Kuhn, Fourez).

Para la *escuela de Copenhague* lo que nosotros conocemos es sólo el conjunto de nuestras observaciones y de nuestros actos. El sentido común atribuye estas percepciones a una causa que sería precisamente una realidad independiente, pero esta atribución sistemática de los fenómenos u observables a una realidad independiente no se inscribe en el marco estricto de la ciencia. Se reduce la realidad a los fenómenos, y estos a los medios tecnológicos y a las sociedades en concreto. Llevado al límite, todo es modelo y construcción:

"El hombre es y las cosas son simplemente su invención...Una cosa de la que no se puede saber si existe verdaderamente, debería preocuparnos tan poco como la vieja cuestión de saber cuantos ángeles caben en la cabeza de un alfiler⁶."

Para *Popper* lo que caracteriza a la ciencia no es la infalibilidad y la absolutez sino precisamente lo contrario, la falsabilidad y provisionalidad de sus proposiciones. Nunca damos completa cuenta de la "realidad en sí". Las teorías y modelos científicos son siempre falibles, relativas, provisionales y parciales, pero nos aproximan asintóticamente a la "realidad". La línea de desarrollo que sigue la ciencia es, con todos sus errores y falta de ética, la mejor posible, la que nos va acercando más a la "realidad", la que de manera más eficaz garantiza el aumento de nuestro conocimiento de "la realidad" y de nuestro poder y control sobre ella. Pero ¿es verdad que la verdadera realidad está siempre detrás de los fenómenos y que son los tecnocientíficos los que más la conocen?

Fourez acentuará los aspectos socio-históricos de este realismo: "El sujeto trascendental no es algo que depende del individuo sino que el sujeto es una comunidad humana organizada en un lenguaje, en unas costumbres, etc. Aquello que da al objeto su carácter objetivo, es justamente esta construcción por el sujeto trascendental"⁷. Siendo todo ello verdad, ¿no se corre el riesgo de ablandar demasiado los aspectos no contruidos de la historia, los dinamismos materiales, biológicos, con los que el hombre tiene que hacer su vida?

Si las dificultades del realismo ingenuo son las de encajar lo que tienen de histórico, parcial, ideológico y construido las teorías científicas, la dificultad del realismo crítico es la contraria: al conceder demasiado a la subjetividad, la creatividad y la invención, el mundo parece no fijar ningún tipo de constreñimiento ni necesidad y fácilmente se desliza por derroteros idealistas o escépticos. Si los sentidos no nos dicen nada sobre la realidad de las cosas y la ciencia no puede prescindir de estos sentidos, entonces prescindamos de la realidad. Zubiri llamará a este realismo *subjetivismo ingenuo*:

"Si es un realismo ingenuo- y lo es- hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. "Subjetivo" es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son un subjetivismo ingenuo"⁸.

3 El realismo radical

¿Pero los anteriores caminos son los únicos posibles? ¿No hay otro enfoque, otro punto de partida, que de cuenta tanto de las constricciones que surgen del hacer histórico, social, psicológico del hombre en toda práctica tecnocientífica como de las constricciones que surgen de las cosas y dinamisismos con los que el hombre ha de hacer su vida? ¿Qué pasa si en lugar de tomar como punto de partida el mundo exterior, los objetos, la materia o el sujeto, el yo, la conciencia, los considero como ingentes teorías y me aferro a un hecho más radical, a saber: la constitutiva imbricación de sujeto y objeto, hombre y realidad? ¿Por qué en lugar de poner en el centro o bien las cosas o bien el sujeto no ensayo poner su constitutiva imbricación? Es la *revolución zubiriana*. Se parte del acto mismo de la intelección, de un hecho más radical que el enunciado por teorías metafísicas previas: "*el que este acto sea una actuación de la cosa sobre la inteligencia (griegos y medievales) o un darse cuenta de algo externo (filosofía moderna)*"⁹.

Zubiri define *hecho* como "*aquel positum que además de observable lo sea por su propia índole por cualquiera*"¹⁰. Antonio Ferraz y Diego Gracia insistirán en que su filosofía podría ser entendida como un positivismo radical: partir del hecho incontrovertible de la aprehensión primordial de realidad. El problema está en que no podemos apelar a los hechos sin más.

El mismo Zubiri escribe que ha tenido que pensar muchísimo para convencerse del hecho radical de la aprehensión primordial de realidad. Siguiendo a Fourez diré que decir "esto es un hecho" no es una proposición descriptiva sino un juicio de valor sobre una proposición:

"Por esta afirmación, se quiere significar que uno da a la interpretación del mundo en cuestión un status especial, aquella de hecho, es decir que para mí esta proposición es de aquellas que yo no puedo (al menos provisionalmente) poner en cuestión. Históricamente los hechos han sido puestos en cuestión más tarde, a partir del momento donde se da otra representación teórica"¹¹.

En este sentido, apelar al hecho de la aprehensión primordial de realidad, es apelar a un punto de partida más radical que nos permite salir de algunos callejones sin salida de la tradición occidental sin por ello convertirlo en un nuevo punto de apoyo absoluto, incontrovertible y eterno.

Podría parecer que el planteamiento de Zubiri es el mismo que el de Husserl y la fenomenología, sin embargo ésta aún sigue presa de un cierto dualismo. Aunque se insista en que no hay sujeto sin objeto y en que toda conciencia es conciencia de algo, sujeto y objeto aparecen como dos polos de una relación. Para Zubiri en cambio, no hay relación sino constitutiva imbricación entre sujeto y objeto. El *noema* y la *noesis* no son momentos intelectivos primarios. No son el *hecho* del que parte Zubiri. El acto intelectivo no es primariamente un correlato intencional, conceptivo, puro, de algo externo, ni el producto de una acción de algo externo sobre una especie de facultades humanas pasivas, sino que es un "estar físico" en el que yo estoy con la cosa y en la cosa. Se trata de un acto que "es más que relación, es el establecimiento mismo de los relatos"¹².

Zubiri no se mueve en un ámbito de descripción pura, ideal, que pone entre paréntesis toda atribución de realidad y que fácilmente acaba privilegiando la conciencia, sino en un ámbito "físico" o si se quiere "transfísico" en sentido zubiriano¹³, donde la realidad es justamente lo único que no puedo poner jamás entre paréntesis.

Lejos tanto de los planteamientos del realismo ingenuo como del realismo crítico, Zubiri reconocerá que la introspección tiene el mismo carácter problemático que la extrospección.

"No es menos problemático inteligir la realidad de mi intelección que inteligir la realidad de la cosa. Lo que no es problema sino hecho es que la inteligencia sentiente es actualidad común. [...] Tan presente como la cosa "en" la inteligencia, está presente la inteligencia en la cosa"¹⁴.

¿Qué se entiende por realidad en este realismo? Un físico contemporáneo empieza su reflexión sobre la realidad con las siguientes palabras:

"El niño y el hombre de la calle creen que el acceso a lo real es inmediato: les parece clara y evidente la realidad de este guijarro o de esta silla, y apenas conciben que pueda ponerse en duda su carácter real aunque fácilmente pueden creer en algún cuento de hadas... los filósofos y los científicos rechazarán este punto de vista de inmediato"¹⁵.

Pues, bien Zubiri avalaría la experiencia del niño y del hombre de la calle frente a los cuentos de hadas que fácilmente parecen creer muchos científicos y filósofos.

En la aprehensión primordial de realidad están la realidad y la verdad más auténtica, toda otra verdad y realidad hallan su fundamento en ellas. La percepción del guijarro y de la silla del hombre de la calle es real. Otra cosa es que allende la percepción no sea silla, sino por ejemplo una mesa que nos ha producido este efecto, o que una persona de una cultura donde no existen sillas la identificara de otro modo, o que digamos que la silla y el guijarro tienen, en conexión con las cosas no sentidas, la misma realidad: constelaciones de átomos, de determinadas partículas microfísicas etc. Toda verdad o afirmación de realidad científica tiene su fundamento en la realidad de nuestras percepciones sensoriales. Sin esta realidad primaria de nuestras cualidades sensoriales, las otras atribuciones de realidad serían imposibles, fácilmente podríamos deslizarnos hacia el dogmatismo del realismo ingenuo o hacia el escepticismo e idealismo del realismo crítico:

"Afirmar que las cualidades sensibles son reales no es realismo ingenuo; sería realismo ingenuo afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción y fuera de ella. Lo que sucede es que la ciencia se ha desentendido de la explicación de las cualidades sensibles. Y esto es inadmisibile... Es una situación que muchas veces he calificado de escandalosa el que se soslaye lo que al fin y al cabo es el fundamento del saber real"¹⁶.

La razón en este realismo no tiene que lograr la realidad sino que nace y marcha ya en ella¹⁷. La realidad ya no es algo que reflejan o a lo que

acceden en una aproximación asintótica las teorías científicas sino algo mucho más primario: lo sentido por la actividad de los diversos sentires humanos previo a todo concepto, lenguaje, raciocinio o construcción del sujeto. De ese modo la realidad no se disuelve en matematizaciones, leyes eternas o abstracciones ni tampoco en construcciones metafóricas, narraciones y relatos, como parecen sugerir algunos autores postmodernos,¹⁸ porque precisamente la condición tanto de las leyes científicas como de las metáforas es el sentir físicamente la realidad. Toda construcción teórica, toda ideología, toda interpretación se arraiga y tiene lugar en esta realidad sentida.

La filosofía zubiriana de la inteligencia y de la realidad, estrictamente congéneres, no sólo nos libra de algunas de las insuficiencias de las otras teorías metafísicas sino que, además, puede dar mayor cuenta de las mismas prácticas tecnocientíficas contemporáneas y del complejo nudo de dimensiones involucradas.

4. La técnica conceptuada desde metafísicas escindidas

Si la teoría de la realidad de Zubiri nos permite superar la división entre objeto y sujeto, cosa en sí y fenómeno, sensibilidad e inteligencia, naturaleza e historia, necesidad y libertad, descubrimiento e invención, nos permite también abandonar la clásica división de la vida en vida práctica y vida teórica, comprender la unidad radical de la ciencia y de la técnica, del hombre sabio y del hombre técnico y humanizar la dimensión técnica del hombre¹⁹.

Un punto de partida escindido no puede dar más que conceptuaciones duales de los problemas y así ha sucedido con la mayoría de las conceptuaciones metafísicas de la técnica, más o menos víctimas de un modo de plantear los problemas que arranca de Parménides²⁰ en la tradición occidental: la división entre sentir e inteligir. Al partir de la inteligencia o sensibilidad no pueden nunca dar cuenta de la unidad radical entre el saber y el hacer. Veámoslo con algún detalle:

Aristóteles, prosiguiendo la separación de Parménides, concibe la sensibilidad humana como pasiva, como mera receptora de datos para su combinación y asociación por la inteligencia que sería la facultad creativa, activa y propiamente humana. Esta concepción, apenas problematizada en la historia de la filosofía occidental, iguala la sensibilidad humana con la del resto de los animales²¹ y está en la base de la escisión entre vida teórica y vida práctica, entre el científico y el técnico.

Herederas de esta tradición, la modernidad, desde Galileo y Descartes, consideró a la técnica como una mera aplicación de los logros científicos, dando difícilmente cuenta de la constitutiva imbricación entre técnica e investigación científica. Heidegger acentúa todavía más la concepción instrumental y peyorativa de la técnica al conceptuarla como un modo de ser del hombre por el cual las cosas son para ser dominadas y utilizadas. La técnica oscurecería los modos más auténticos de "desvelamiento" del ser: la contemplación filosófica y la expresión poética.

Bergson en una línea opuesta a la anterior, al coceptuar la técnica desde la sensibilidad, la definirá como la manipulación y adaptación al medio que realiza todo ser vivo. Esta operación es más compleja en los hombres, pero no se diferencia de la actividad que realiza cualquier organismo viviente. Tampoco Nietzsche consideró otra cosa en la técnica que el deseo radical de no sucumbir: sería una más de las perspectivas y ficciones inventadas por el hombre para vivir²². Su valor residiría en su eficacia vital.

5. La técnica conceptuada desde una metafísica integradora

Para Zubiri no es sólo que en el sentir humano tengamos a una la sensación y la impresión de realidad, es que además este sentir no es sólo perceptivo sino perceptivo-motor. Nos damos cuenta del movimiento real *"y de las modificaciones que el hombre con sus movimientos introduce en la realidad"*²³. En el sentir intelectual humano están incoativa y unitariamente todas las dimensiones que en las anteriores metafísicas están o bien superpuestas o estratificadas, o bien escindidas o privilegiada alguna de ellas. De estas dimensiones podemos al menos distinguir tres: El hombre disfruta de las cosas (opositiva o negativamente), sabe algo de ellas, y las modifica. Las tres están imbricadas y se autoimplican. Podemos decir que hay quien las modifica y disfruta, sabiendo y quien las sabe y disfruta modificándolas. Cada una de ellas envuelve a la otra. La intrínseca unidad entre el saber y el hacer es precisamente la técnica²⁴.

Por eso el hombre está en la realidad no simplemente modificándola de una manera biológica sino de una manera específicamente humana: dominándola e inventando incluso realidades. *"La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y poder sobre realidades"*²⁵. Este poder real no es solo poder de dominio, como se ha creído prácticamente

hasta nuestros días, pues desde Aristóteles se viene circunscribiendo y limitando la técnica a la creación de seres artificiales, sino que es también poder de invención de realidades nuevas. Y es que dando prioridad al mundo natural no podemos dar cuenta cabal del hecho técnico desde el momento en el que es posible producir artificialmente cosas naturales. No solo producimos *artefactos*, sino *biofactos*, y estamos abiertos a crear quien sabe qué realidades nuevas: ¿creación de nuevos códigos genéticos? ¿creación de nuevos tipos de humanidad? La humanidad puede producir cosas naturales que no han existido jamás y que apenas podemos soñar, no sólo puede transformar su historia, la naturaleza, o la organización social sino también su propia naturaleza biológica y su sentir intelectual²⁶.

Tampoco dando prioridad al sujeto nos salen las cuentas porque, aunque el desarrollo de la técnica está siempre abierto, éste ha de contar al menos con una realidad que le es dada al hombre. El hombre podrá inventar muchas realidades nuevas pero nunca la realidad misma. Desde el punto de partida de Zubiri, la constitutiva y activa imbricación del sujeto y la naturaleza, las tecnociencias pertenecen tanto a la historia de los hombres, como a una realidad impelente que nos fuerza a hacernos cargo de ella y a dar cuenta de ella. Zubiri ni canta las maravillas del desarrollo tecnológico ni rechaza todas sus posibilidades, sino que trata simplemente de reconocer este poder real del hombre para hacernos precisamente cargo de él, tanto frente aquellos que, temerosos de la libertad que les otorga este poder, quieren retornar al claustro materno de la naturaleza y someterse a unos presuntos órdenes y límites naturales, como frente a aquellos que absolutizan este poder al no inscribirlo en una realidad que como tal es siempre transcendente y enigmática.

Si la sensibilidad humana coincide con las sensibilidades de organismos vivos en su carácter activo y manipulador del medio pero se diferencia radicalmente de ellas porque aprehende esta actividad como real, la *conceptualización intelectualista* de la técnica como *saber hacer, saber aplicado, modo de ser y construcción histórica* resulta insuficiente. La técnica es primariamente una dimensión constitutiva del hombre que consiste en la apertura a la realidad de su propia actividad, de lo que ha hecho con las cosas al moverse. La libertad humana sólo puede determinar un tipo de técnica. Y también resulta insuficiente la *concepción sensorial* de la técnica como *hacer adaptado* o *hacer vital*. Mientras la actividad animal es un hacer adaptado al mundo, "*lo que la técnica se propone es*

justamente lo contrario, modificar el universo para adaptarlo al organismo humano"²⁷. Ni el animal tiene poder sobre la realidad y poder de inventar realidades, ni ese poder pertenece a la vida en abstracto. La dimensión técnica es propia y exclusiva de la sustantividad humana.

"La antropología zubiriana permite una vez más armonizar lo que en Nietzsche se expresaba en clave de conflicto. Para Zubiri no hay una oposición trágica entre verdad y utilidad, entre saber y hacer, entre el momento veritativo y el factitivo, sino que se trata de dos ingredientes de la inteligencia sentiente y posidente, por la que el hombre siente, inventa y domina la realidad, pues la inteligencia es un hacer biológico-técnico"²⁸.

El animal de realidades es idénticamente animal técnico, homo sapiens y homo faber en estricta e inextricable unidad.

6. Retos de una tecnociencia liberadora

La reflexión zubiriana sobre la técnica nos permite enfrentar muchos de los retos de una tecnociencia liberadora y de los cuales destacaría al menos tres: *humanizar la tecnociencia, reconocer las ideologías que siempre entraña y democratizarla.*



Si los apologetas de la tecnociencia la deshumanizan al pretender convertirla en una especie de asidero de lo absoluto, ajena a las dimensiones concretas e históricas de los hombres, sus detractores la deshumanizan al convertirla en algo frío, productivo, instrumental, "eficaz", ajeno a lo "propio" del ser humano. Ni es posible desprender la tecnociencia de sus concretas dimensiones históricas ni renunciar a la dimensión técnica. No sólo porque las únicas posibilidades reales son las que se montan sobre las posibilidades ya realizadas por la humanidad y hoy millones de vidas humanas dependen de complejos sistemas técnicos, sino principalmente porque podemos transformar la técnica todo lo que se quiera pero jamás la dimensión técnica, en tanto que dimensión humana, es producto de una opción.

Ni más allá de la técnica ni sólo en ella encontramos la "verdadera" humanidad, sino en la versión de esta dimensión a las otras dimensiones humanas desde el propio sentir humano.

La técnica puede ser cualquier cosa menos un saber neutral y sin compromiso. Si bien es una dimensión constitutiva del hombre es también y siempre una actividad modulada por sociedades, hombres e intereses concretos. De ese modo, ninguna otra dimensión, como la ecológica (agotamiento de recursos no renovables etc), económica (existencia del tercer mundo), psicológica (neurosis y ansiedad), moral (forma de vida), política (colonización y minorías dominantes); es accidental o tangencial a ella. Y mucho menos cuando la tecnociencia no es ya sólo un instrumento sino un sistema en el que prácticamente elegir una tecnología es elegir un tipo de sociedad, con el agravante de que la tecnociencia determina la vida misma y la estructura de las sociedades que la adoptan de una forma mucho más sutil, eficaz y poderosa que un ejército o una religión. Tanto es así que el mismo poder del sistema reduce cada vez más a sus "controladores" a meras piezas y prolongaciones suyas. Es por tanto urgente desvelar aquello que con frecuencia enmascara la tecnociencia a sabiendas de que el problema nunca es que la tecnociencia sea ideológica sino la ideología concreta que puede vehicular. Hoy por hoy distinguiría dos ideologías que van de la mano de la tecnociencia: la *ideología del progreso* y la *ideología tecnocrática*.

La primera supone una creencia en que la tecnociencia es el mejor camino para progresar hacia una mayor comprensión, verdad y mejora de la suerte de la humanidad. De ese modo la tecnociencia se presenta en el

Tercer Mundo como la mejor solución y la única salida posible a los cada vez más angustiantes problemas de las mayorías, cuando probablemente es la mas falaz y utópica de las propuestas para las mayorías pobres. Demasiado rápidamente se insiste en la "necesidad" de tal o cual tecnología, obviando que podría tomar otras formas, que podría recrearse y hasta rechazarse y que quizás sería más interesante vivir de otra manera.

La segunda supone el abandono de la técnica a su propio quehacer o al de los "expertos" para que tomen las riendas del futuro. No se duda en cantar las virtudes de la tecnociencia ni en defender que por su propia dinámica sólo reporta bienes, y que los "males" vienen de la aplicación inmoral de las nuevas posibilidades técnicas. Bajo la capa de bondad de la transferencia tecnológica y la "fascinación" que produce se suele ocultar tanto la dependencia tecnológica cada vez más profunda de los países de la periferia como la división cada vez mayor entre las mayorías pobres y las minorías ricas de esos países que son los que importan y "manejan" estas tecnologías.

Identificar la razón con la ciencia ha sido una de las armas más útiles para legitimar los procesos de colonización, sometimiento y explotación de países considerados "salvajes", "irracionales", "incultos" o "violentos". Pero si la ciencia es un método racional entre otros para dar cuenta de la realidad de las cosas, tanto el *modelo tecnocrático* donde la tecnociencia impone los medios y los fines sociales, como el *modelo decisionista* donde los expertos ponen los medios y la sociedad decide los fines, pierden consistencia epistemológica y metafísica. ¿No tiene más sentido, desde el realismo radical, un modelo pragmático-político que abra la tecnociencia al debate político y social? Un modelo que dé por sentado que ni el experto es neutral ni los fines son separables de los medios y que, en consecuencia, haciéndose cargo de la complejidad tecnocientífica en la que ya estamos metidos, promueva estructuras de negociación donde participen expertos y no expertos. Un modelo en definitiva donde se transmita verdadero poder a la gente²⁹.

Una tarea urgente para esta democratización es deshacer la rígida división entre estudios técnicos, humanísticos y científicos, y el mito de la científicidad y neutralidad de la enseñanza, reminiscencias de la vieja división entre sentir e inteligir.

NOTAS

- 1.- ELLACURIA, I. El concepto filosófico de tecnología apropiada. ECA, Salvador. p. 219.
- 2.- Utilizo el término tecnociencia y tecnocientífico porque, como veremos es muy problemática la distinción entre las dos instancias. Fourez insistirá en que podemos hablar indistintamente de biólogo e ingeniero genético, químico y tecnólogo productor de nuevas moléculas, físico y productor de nuevas partículas etc. FOUREZ, G. *La Construcción des sciences*. Ed. Gallimard. 1990. p. 72
- 3.- Tal es el caso de: "Los científicos y los filósofos de la ciencia actúan como lo hiciera con anterioridad la Iglesia Romana: la doctrina de la iglesia es verdadera, todo lo demás es pagano o carece de sentido. La Alianza que sostenía el Estado con la Iglesia ahora la mantiene la ciencia." FEYERABEND, P. *La ciencia en una sociedad libre*. Ed. S. XXI p. 41
- 4.- En este artículo entiendo metafísica, sin mayores compromisos, como teoría sobre la realidad.
- 5.- "Al comienzo de toda empresa científica se plantea, como postulado fundamental, que la naturaleza posee una realidad objetiva, independiente de nuestras percepciones sensoriales o de nuestros medios de investigación; el objeto de la teoría física es dar cuenta de modo inteligible de esta realidad objetiva". A. MESSIAH. Tecnos. Madrid, 1965.
- 6.- En EINSTEIN-BOHR: *Correspondencia*, Siglo XXI, México, 1973.
- 7.- FOUREZ, G. op. cit. p. 46.
- 8.- ZUBIRI, X. *Inteligencia Sentiente*. p. 177 ss.
- 9.- ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*. p. 22
- 10.- ZUBIRI, X. *Inteligencia Sentiente* A. Editorial. Madrid. p. 182.
- 11.- FOUREZ, G. *La construcción des sciences*. op. cit. p. 32.
- 12.- ZUBIRI. Ibid. p. 149.
- 13.- "Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta". ZUBIRI *Inteligencia Sentiente*. p. 129.
- 14.- Ibid. p. 159.
- 15.- D'ESPAGNAT Bernard. *En busca de lo real. La visión de un físico*. Alianza editorial. 1981. p. 22.
- 16.- ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. p. 176 ss.
- 17.- ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente* 278.
- 18.- "Si la interpretación no puede acabar jamás, esto quiere decir simplemente que no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primero, porque en el fondo ya todo

es interpretación. Cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos" FOUCAULT. M *Nietzsche, Freud, Marx*. pág. 20.

- 19.- Sigo en todo este apartado la reflexión de Zubiri sobre "Técnica y vida humana". ZUBIRI, X. *Sobre el Hombre*. p. 323 ss.
- 20.- ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. p. 80 ss.
- 21.- "Si la sensación no se relacionara intrínsecamente con la inteligencia la sensación no sería constatación, sería pura estimulación ... Aristóteles no ha articulado el inteligir y el sentir porque no ha visto en la aisthesis más que su función especificativa (rojo, sonoro, etc.) y no la impresión de realidad que efectivamente son realidades rojas, sonoras, etc." ZUBIRI, X. *Sobre el Hombre*. p. 334.
- 22.- CONILL. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos. 1991. p. 210
- 23.- ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. p. 340
- 24.- "Es evidente que la modificación es siempre y sólo una modificación para algo que el hombre se propone conseguir y que, por consiguiente envuelve un momento de saber, por lo menos, saber que se propone. La recíproca no es menos cierta. Para saber necesito penetrar en las cosas, y ninguna penetración tiene lugar sin modificación. La menor intervención que el hombre puede tener en la realidad cuando la modifica es registrar las cosas. (ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. p. 331.
- 25.- ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. p. 340.
- 26.- Podemos sin duda hablar de un salto cualitativo entre el psiquismo humano y el del animal: "Las neuronas del hombre sólo parecen distinguirse de la neuronas del animal por el número y la arborización de las prolongaciones dentrícas pero con un salto tan considerable en ese número y cuantía, la evolución de las especies cumple la llamada ley de la transformación de la cantidad en cualidad y en la biosfera aparece como novedad el psiquismo y la conducta del hombre" (LAIN ENTRALGO, P. *Cuerpo y Alma*. Ed. Austral. p. 296.) Pero eso no significa que no podamos llegar a dar cuenta "talitativa" de ambos psiquismos.
- 27.- ZUBIRI. *Sobre el hombre*. p. 340.
- 28.- CONILL., op. cit. p. 222.
- 29.- FOUREZ, G. op. cit. p. 189

Filosofía de la historia y liberación

Antonio González Fernández

Una pregunta que he escuchado con frecuencia respecto a Ignacio Ellacuría es la que se refiere a la relación entre su actividad intelectual como filósofo, discípulo de Zubiri, y su compromiso práctico en El Salvador como rector de la UCA, como crítico e interlocutor político y como teólogo de la liberación. Aunque la cuestión tiene distintas dimensiones, desde un punto de vista filosófico puede decirse que la conexión entre ambos aspectos de la vida de Ellacuría, sólo aparentemente contradictorios, está en su intención de contribuir a la elaboración de una filosofía de la liberación latinoamericana que sirva como iluminación de la praxis política y como fundamentación intelectual de la teología de la liberación. En este intento desempeña un papel clave el libro de Ellacuría titulado *"Filosofía de la realidad histórica"* (UCA Ed., San Salvador, 1992).

1.Contexto de "Filosofía de la realidad histórica"

Para explicar esto, es útil, a mi modo de ver, tratar de ubicar este libro en el contexto de la incipiente filosofía latinoamericana. A grandes rasgos, puede decirse que el proyecto de una filosofía de la liberación se ha movido en dos grandes corrientes. Por una parte están aquéllos que entienden la filosofía de la liberación primordialmente como pregunta filosófica por la identidad cultural de América Latina en cuanto producto del así llamado encuentro de la cultura europea con las culturas indígenas, su parcial destrucción e integración en una nueva realidad cultural. Se propone entonces la elaboración de una ontología del ser latinoamericano o, más radicalmente, de una nueva metafísica del estar frente a la metafísica occidental del ser. La liberación consistiría fundamentalmente en recupe-

ración de una identidad perdida o robada. Como ejemplo de esta corriente, denominada frecuentemente "regionalista", valga citar a los argentinos **Rodolfo Kusch** o **Carlos Cullen**. La otra tendencia fundamental de la filosofía de la liberación, llamada "universalista", pretende más bien integrar la pregunta por la liberación latinoamericana en el contexto de la liberación integral de la humanidad. Esta corriente, a la cual caracterizan nombres como los del peruano Augusto Salazar Bondy o el mexicano Leopoldo Zea, desplaza el acento de lo cultural lo social y lo político; y la historia -no sólo latinoamericana sino universal- aparece en el centro de sus reflexiones. En esta segunda línea se ubica la mayor parte de la teología de la liberación y también aquí hay que situar la obra de Ellacuría.

Ahora bien, para entender correctamente lo que pretende esta segunda corriente de la filosofía de la liberación que se constituye como filosofía de la historia es menester distinguirla cuidadosamente de los modelos clásicos de filosofía de la historia.

La filosofía de la historia, tal como surge en la edad moderna a partir de Herder y de Kant, está indudablemente interesada en la liberación de la humanidad, en que el hombre salga de su "minoría de edad culpable", como diría Kant, y tome en sus manos las riendas de su propia emancipación, tanto respecto al yugo que la naturaleza impone como, también y sobre todo, respecto al yugo que unos hombres imponen a otros. La liberación sería autoliberación y la humanidad, entendida de un modo u otro, sería el sujeto de la misma. Sin embargo, como ya señalaba Habermas hace años, los autores ilustrados no son fieles a este proyecto y tanto Kant como Hegel y Marx, debido a diversas experiencias históricas negativas, acaban desconfiando de la capacidad del hombre de liberarse a sí mismo. Por esto entregan las riendas del devenir histórico a algún "macrosujeto" que será el encargado de llevar adelante, con estricta necesidad, la liberación de la humanidad de las cadenas que le oprimen. Para Kant será la naturaleza, para Hegel el Espíritu, para Marx y Engels las leyes dialécticas del mundo material concretadas en el desarrollo de las fuerzas productivas.

La filosofía de la historia resultante tiene entonces varias limitaciones. Concibe fundamentalmente la historia como "des-arrollo", esto es, como desenvolvimiento a lo largo de la historia de lo que al principio de la misma ya estaría dado *potencialmente* en la Naturaleza del hombre, en la lógica del Espíritu Absoluto o en la constitución dialéctica del mundo material.

La novedad de lo histórico desaparece y, en consecuencia, la responsabilidad ética frente a la historia tiende a desvanecerse. El mal queda en cierto modo explicado (e incluso justificado) como un elemento necesario del devenir histórico, cuya lógica interna terminará por hacerlo desaparecer e impondrá universalmente la justicia y el bien. La historia, en este sentido, es un proceso racional y teleológico. Y, dada la unicidad de la razón, es también un proceso unitario. Las distintas líneas históricas no serían en realidad sino estadios o fases de un solo proceso dotado de una lógica y de un fin común. De ahí el decidido europeísmo de esta filosofía de la historia: si la historia es un proceso de desarrollo ascendente y necesario dirigido hacia el triunfo del bien, Europa es concebida como la punta de lanza de tal proceso, mientras que los otros pueblos no europeos son ordenados en distintas fases del desarrollo que Europa ya habría atravesado y que tales pueblos habrían necesariamente de atravesar en el futuro.

Hoy es un lugar común decir que esta filosofía moderna de la historia ha fracasado, por mucho que sus críticos sigan en buena medida participando de algunos de sus supuestos. Así, por ejemplo, cabría preguntarse si la proyección por parte de Habermas de los estadios morales de la psicología evolutiva de Kohiberg a la historia humana no es en último análisis sino una versión más de esa concepción ilustrada de la historia. Las razones de este diagnóstico negativo no sólo hay que buscarlas en la crisis de los regímenes socialistas sino, más radicalmente, en el escepticismo actual frente al concepto ilustrado de razón y, en consecuencia, también frente a la posibilidad de entender la historia como un proceso necesario y ascendente. Más bien se habla de caos, de fragmentación, de muerte del sujeto, de fin de la historia (Baudrillard).

Ni qué decir tiene que a la filosofía y a la teología latinoamericanas, aunque no hayan sido totalmente ajenas a las influencias de la ilustración, no les resulta especialmente atractiva esta concepción de la historia universal ni el papel otorgado en ella a los pueblos no europeos. Ahora bien, la filosofía y la teología latinoamericanas, si bien están interesadas en una filosofía de la historia muy distinta de la de la ilustración, no renuncian al interés emancipador que movió a ésta. Lo cual tiene que ver, en buena medida, con la diferencia de perspectiva: desde el interior de los distintos estados europeos se puede decir (o al menos se dice) que las metas sociopolíticas de la ilustración -en lo que respecta a la democratización y racionalización de la vida pública- ya han sido alcanzadas y que, por tanto,

la historia tocaría a su fin. Sin embargo, desde la perspectiva del tercer mundo la experiencia es muy otra: no solamente se constata que en la mayor parte de los estados del tercer mundo (y, por lo tanto, en lo que respecta a la mayor parte de la humanidad) estos objetivos no han sido alcanzados sino que, más radicalmente, la misma vida internacional no aparece caracterizada ni por la racionalidad ni por la democracia (baste pensar en la precaria democracia de las organizaciones políticas y financieras internacionales), sin que los países del tercer mundo sean ni mucho menos los únicos responsables de esta situación. Además, la destrucción del medio ambiente pone radicalmente de relieve que aquello que desde occidente se suele presentar como el objetivo deseable para toda la humanidad, esto es, el logro de sus mismos niveles económicos y sociales, es algo ecológicamente inviable y, por ello, no universalizable. En este sentido, y por lo que refiere a la humanidad en su conjunto, la historia no aparece para la filosofía de la liberación, en modo alguno, como un proceso felizmente concluido o como un proceso que, por sí mismo, va a producir necesariamente los frutos de bien y justicia apetecidos sino más bien como tarea abierta.

Ahora bien, se trata de una tarea de la humanidad misma, que (sin excluir una fundamentación última de su praxis en un Dios transcendente) no puede ser entregada en manos de ningún macrosujeto que, con independencia de la actividad humana, lleve a cabo el proyecto emancipador. Por ello podemos caracterizar más cercanamente el intento de Ellacuría en este libro del siguiente modo: se trataría de elaborar una filosofía de la historia que, sin renunciar al interés emancipativo de la ilustración, presente una alternativa "postmoderna" a las categorías "des-arrollistas" con las que la modernidad comprendió la realidad histórica. Este es el sentido fundamental del recurso de Ellacuría a una filosofía que, como la de Zubiri, pone en cuestión las categorías fundamentales que han determinado el pensamiento occidental desde los griegos hasta la modernidad. Ciertamente, el libro de Ellacuría no está concluido, y algunos capítulos decisivos para concretar este intento, como son los que habrían de versar sobre el tema del sujeto de la historia, sobre el sentido de la historia y sobre el problema del mal, no pudieron nunca ser redactados. Con todo, varias tesis fundamentales para abordar estos temas ya están aquí apuntadas.

2. Tesis fundamentales de la "Filosofía de la Realidad Histórica"

1.) En primer lugar, Ellacuría entiende la realidad histórica como apropiación de posibilidades y no como desarrollo en acto de lo que en potencia está ya dado al principio de la misma. Con ello recoge la crítica de Zubiri a la filosofía decimonónica de la historia, según la cual tanto materialistas como idealistas habrían entendido la historia desde las categorías aristotélicas de potencia y acto. Estas categorías, dice Zubiri, pudieron resultarle a Aristóteles útiles para entender el mundo natural, pero resultan totalmente inadecuadas cuando se aplican a la historia. Los hombres de Cromagnon tenían las mismas potencias naturales que nosotros; lo que nos diferencia de ellos son las posibilidades. La historia no sería desarrollo de potencias, sino apropiación y actualización de posibilidades. De ahí que la historia sea siempre creación e innovación. Y esto no significa en modo alguno un recurso existencialista a la libertad porque, como Ellacuría muestra a lo largo de este libro, las posibilidades históricas no descansan sobre sí mismas sino que tienen siempre una base material, biológica, social, económica muy determinada. Pero, aun así, necesitan ser apropiadas y transmitidas por la actividad práctica de los hombres y dejan siempre un momento de opción racional y de libertad.

2.) Si esto es así hay que decir, en segundo lugar, que el proceso histórico no consiste en desarrollo sino en praxis. Como Ellacuría dice al final de su libro, la realidad histórica tiene carácter de praxis:

"La praxis histórica es ... principio de realidad y principio de verdad en grado supremo. Es principio de realidad en cuanto en ella, integralmente entendida, se da un *summum* de realidad; es principio de verdad tanto como por lo que tiene de principio de realidad como porque la historización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva, muestra su grado de verdad y de realidad".

Esto no se ha de entender como culminación histórica de una metafísica naturalista, sino como afirmación del carácter irreducible de la praxis humana. La praxis humana, entendida en términos de inteligencia sentiente, no es reductible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu, sino que es principio de acceso a la naturaleza y fundamento del logos y de la razón.

3.) En tercer lugar, si la praxis humana es irreducible, la historia no se puede entregar en manos de algún macrosujeto, sea la naturaleza, la razón o el Espíritu. La humanidad ha de permanecer como sujeto de la historia.

Ahora bien, esta tesis de Ellacuría, que habría de ser explicitada en un capítulo que nunca pudo redactar, no es una nueva versión de la idea ilustrada de un "hombre" abstracto anterior a la historia. Por un lado no hay, como sujeto anterior a la historia, más que la realidad biológica de la especie humana, pues la historia es más bien el ámbito donde la humanidad se va configurando como tal en virtud de las posibilidades que va recibiendo y haciendo parte de su misma realidad. La unidad de la historia no viene dada entonces por la existencia de un género humano anterior a la misma, sino por la unificación fáctica de la humanidad sucedida en la edad moderna, en buena medida mediante la expansión colonial de Europa. En este sentido, y en la medida en que la categoría de sujeto presupone una realidad anterior a sus acciones históricas, habría que hablar más bien con Zubiri de los hombres como agentes, actores y autores de la historia y en la historia, excluyendo así toda dualidad sujeto-acción. Por otro lado, cuando se dice que los hombres son agentes de su historia hay que distinguir dos sentidos en esta afirmación. En un sentido fáctico, se dice que los hombres reales -y no la naturaleza o el Espíritu- son los que hacen la historia, independientemente del hecho de que no todos los individuos y grupos sociales han determinado la historia en el mismo modo. Pero la tesis tiene también un sentido ético y quiere decir que la humanidad en su conjunto ha de llegar a ejercer un control racional y democrático sobre la vida del planeta. Esto es, en último término, lo que desde una perspectiva filosófica se entiende por liberación.

3.Filosofía de la realidad histórica y teología de la liberación

De aquí la importancia de la obra de Ellacuría no sólo para la filosofía, sino también para la teología de la liberación. La teología europea contemporánea ha adoptado con frecuencia muy acríticamente la concepción ilustrada de la historia. Si bien es cierto que tal visión de la historia logra finalmente hacer resplandecer tras el caos aparente un plan providente (Kant) y por eso logra justificar a Dios mostrando que la historia tiene en realidad unidad y sentido (Pannenberg), sin embargo no logra justificar a las víctimas de la historia que aparecen como el precio necesario que hay que sacrificar al progreso: el juicio que sobre ellas pronuncia la historia universal es el juicio definitivo del Espíritu Absoluto (Hegel). En la medida en que la teología ha visto esta dificultad, ha tratado de pensar la historia

de la salvación como una meta-historia paralela a la historia profana (Cullmann) o ha reducido la historia profana a ser una mediación del encuentro trascendental de la subjetividad con Dios (Rahner).

Para la teología de la liberación se trataría más bien de revisar el concepto ilustrado de historia universal, poniendo de relieve que ésta es en realidad un dinamismo abierto en el que la responsabilidad es primariamente humana y no divina. Si las aberraciones de la historia no son directamente imputables a un Dios concebido como arquitecto del cosmos, la justificación de Dios deja paso a la justificación de las víctimas de la Historia, a la "justificación del pobre" (Sobrino).

La historia así vista no es una región más de lo creado ni un mero condicionamiento externo de la teología sino lugar y dinamismo de la revelación de Dios. Filosóficamente, la razón última es que Dios, como dice Ellacuría siguiendo a Zubiri, no es una realidad transcendente a la historia, sino una realidad transcendente *en* la historia, en la cual se habría mostrado como solidario hasta la muerte con los pobres. No hay en este sentido dos historias, una historia profana y una historia de la salvación, sino que la historia de la salvación no es otra cosa que la salvación de esta única historia. El mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional y, en este sentido, legitimado o justificado, sino que constituye un escándalo y un desafío permanente a la praxis liberadora en general y a la praxis cristiana en particular. Una praxis que no tiene asegurada *metafísicamente* su éxito sino que puede terminar en el fracaso y en la muerte, como terminó la praxis de Ellacuría y de sus compañeros, como en definitiva terminó la praxis de Jesús, por mucho que teológicamente la fe mantenga viva la esperanza en la resurrección y el triunfo final.

En el caso de Ellacuría, como en el de Sócrates, la filosofía no solamente fue una tarea intelectual sino fundamentalmente de vida. No una mera reflexión filosófica sobre la liberación, sino una forma de vida filosófica entregada a la liberación. En este sentido, no sólo su libro sino también su praxis y su destino dan mucho que pensar y pueden ser también, para todos y en muchos sentidos, una invitación a actuar.

Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)

Jorge L. Alvarado Pisani

1. Notas biográficas

José Xavier Zubiri Apalategui nació en la ciudad vasca de San Sebastián, capital guipuzcoana, a orillas del Urumea, el día 4 de diciembre de 1898. Y murió en Madrid, casi súbitamente, el 21 de septiembre de 1983, poco antes de cumplir los 86 años. Le acaeció morir en plena producción. En efecto, en enero de ese mismo año de 1983 había presentado al público los dos últimos volúmenes de su tríptico sobre la intelección humana, titulados *Inteligencia y logos* (Madrid, 1982) e *Inteligencia y razón* (Madrid, 1983) y estaba preparando la edición de *El hombre y Dios*, del que tenía concluida prácticamente la mitad de la redacción final.

Hizo sus estudios primarios y secundarios en Guipúzcoa y ya entonces le nació la triple vocación científica, filosófica y religiosa a la que habría de ser tercamente fiel durante toda su vida. Ingresó al Seminario Diocesano para seguir la carrera eclesiástica y fue enviado a Madrid a seguir los cursos, entre 1918-1920, del Seminario Conciliar y la Facultad de Filosofía de la Universidad Central. En el Seminario recibió la influencia del sacerdote, filósofo y jurista vasco Juan Zaragüeta, discípulo del cardenal Mercier, quien profesaba una filosofía neoescolástica "abierta" al vitalismo. Y en la Universidad Central recibió la influencia del joven catedrático de metafísica José Ortega y Gasset, recién llegado de Alemania, que comenzaba su largo magisterio universitario y periodístico, empeñado en filosofar a la altura de los tiempos que corrían en Europa. Con Ortega, Zubiri estudió la filosofía de Husserl y los métodos de la fenomenología.

Entre 1919 y 1921 estudió en Bélgica la licenciatura de filosofía y la licenciatura de teología en la Universidad Católica de Lovaina. Allí trabajó con el fenomenólogo belga León Noël. Durante esos años también viajó por breves períodos a Alemania y a Roma, donde, en 1920, se doctoró en teología por la Universidad Gregoriana. En 1921 regresó a Madrid y, bajo la tutoría de Ortega, escribió la tesis titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923) que le dio acceso al doctorado en filosofía. Entre 1921 y 1928 permaneció enseñando e investigando en la Universidad Central y allí, en 1926, ganó las oposiciones a la cátedra de Historia de la Filosofía.

Dos años más tarde, en 1928, se ausentó de Madrid para emprender un largo e intenso periplo de cuatro años por diversos centros culturales europeos en busca de un saber científico suficiente que le permitiera plantear los problemas de la filosofía de forma realista. Su curiosidad, versatilidad y competencia científica eran proverbiales y llegaría a dominar los idiomas vasco, castellano, alemán, francés, italiano, latín, griego, hebreo, arameo, sumerio, iranio, acádico y sánscrito. Durante esos años estudió filología clásica con Werner Jaeger, en Berlín, y continuó, con De la Vallée Poussin, en París, y con Ernst Zermelo, en Friburgo, los estudios matemáticos que había comenzado con Rey Pastor, en Madrid. Estudió biología con Van Gehuchten, en Lovaina, con Spemann, en Friburgo, y con Goldschmidt y Mangolt, en Berlín. Estudió física teórica con Luis de Broglie, en París, y con Erwin Schrödinger, en Berlín. Conoció a Max Planck, a Werner Heisenberg y a Albert Einstein, de quien fue compañero en la Residencia de Profesores "Harnack Haus". Y participó en los últimos cursos universitarios de Husserl y los primeros de Heidegger, en Freiburg im Breisgau. No dejan de impresionar, en los escritos de Zubiri, sus referencias con respecto a ellos. Por ejemplo:

- "Recuerdo la impresión que me produjo cuando a mí, personalmente, me dijo Planck que moriría con la tristeza de ver que no podía aceptar la física que se ha hecho en base a su descubrimiento. Esto se lo he oído yo a Planck." (EDR 80).

- "Schrödinger, aunque más entrado en años [que Heisenberg], es un hombre juvenil, más joven aún de alma que de cuerpo. No en vano ha nacido en Viena, y lleva, por añadidura, el sello inconfundible de los que vivieron el **movimiento de juventud** (la **Jugendbewegung**) congregados,

lentos de fe y entusiasmo en torno al lema: *Camaradería: ¡Abajo las convenciones!*. Cuando lo conocí, en 1930, hacía tres años que había venido a la Universidad de Berlín, desde la Escuela Politécnica de Zürich, para suceder a Max Planck en la cátedra de Física teórica" (NHD 255-6).

- "No puedo olvidar lo que en cierta ocasión me decía Einstein: Hay entre los físicos quienes creen que sólo es ciencia pesar y medir en un laboratorio, y estiman que todo lo demás (relatividad, unificación de campos, etc.) es labor extracientífica. Son los *Realpolitiker* de la ciencia. Pero con sólo números no hay ciencia. Le es precisa una cierta *religiosidad*. Sin una especie de entusiasmo religioso por los conceptos científicos, no hay ciencia..." (NHD 322-3).

- "La posible reversión del tiempo no acontece más que un poco artificiosamente en determinadas ecuaciones de la Física cuántica, en las colisiones de partículas de alta energía. Pero quede la cosa en suspenso, porque cuantas veces he querido que eso se me explique, ...incluso se lo he pedido al propio Heisenberg, que siempre me ha soltado grandes discursos, pero nunca me ha resultado clara su exposición." (EDR 123).

- Nos narra Carmen Castro: "Era la hora de la despedida de Heidegger, dura, importante para ambos, aunque en muy diverso sentido. Tuvo lugar en casa de los Heidegger. Tras la cena, los colegas se encerraron a solas en el estudio del Profesor. Y su conversación fue tremendamente larga, y tremendamente grave. (D. Martín despidió por dos veces a Frau Profesor, que pretendía recordarle a Xavier que el Herr Professor tenía que acostarse temprano porque debía madrugar). Al cabo, llegó el adiós. Don Martín, con tono que Xavier nunca olvidó, le dijo: '¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?' Para Xavier había sido fuerte cosa hablar como habló. Heidegger era una bella persona, y sin duda aquella noche confirió a Xavier el título auténtico de 'Kollege'. Aquella conversación, decía Xavier, tuvo consecuencias en la vida de ambos. Y aún me añadió, al referírmela en 1931, que Heidegger, él lo pensaba, no publicaría nunca la prometida segunda parte de *Sein und Zeit*" (XZ 50).

En 1931 retornó a su cátedra de historia de la filosofía cuando, en aquellos días de la segunda república española, la Facultad de Filosofía de la Universidad Central atravesaba por un momento estelar. A partir de 1933, comenzó Zubiri a publicar sus ensayos y traducciones de importantes artículos de otros filósofos en *Cruz y Raya*, la revista que fundó José Bergamín, y en la famosa *Revista de Occidente*, que fundó Ortega y Gasset.

La etapa de cinco años de investigación y docencia en Madrid, entre 1931 y 1936, quedaría truncada al iniciarse la guerra civil española, el 18 de julio de 1936. Muchos de los filósofos de la llamada "Escuela de Madrid" se vieron compelidos a exiliarse (José Bergamín, Joaquín Xirau, José Ferrater Mora, José Recaséns Siches, María Zambrano, Manuel Granell, José Gaos, el mismo Ortega), lo mismo que otros filósofos como Juan David García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol, Eugenio Imaz, Augusto Pescador y José Medina Echevarría. Por su parte, a Zubiri lo sorprendió el golpe militar en Roma, donde había contraído matrimonio con Carmen Castro, previa dispensa de sus compromisos eclesiásticos y reducción al estado laical, en la primavera de ese año. En Roma estudió sumerio, con Antón Deimel, y arameo, con Luis Palacios.

Presionado por la policía fascista, marchó a Francia, donde dictó cursos sobre temas de filosofía y teología en el Instituto Católico, a la vez que estudiaba historia antigua y lenguas orientales (con Benveniste, Massignon, Labat, Dhorme, De Menasce y Delaporte) y proseguía sus estudios de física (con Louis De Broglie y los Joliot-Curie), matemáticas (con Cartan), biología y ciencias bíblicas. En París, Zubiri y Carmen hicieron honda amistad con Jacques y Raisa Maritain.

Terminada la guerra civil española, en 1939, al comenzar la llamada segunda guerra mundial, Zubiri regresó a una España donde imperaba el nacional-catolicismo y las cátedras universitarias estaban en manos de clérigos inquisitoriales para quienes él -que nunca fue "nacional", "republicano" o "de la mediación"- resultaba sospechoso. En Madrid, a Zubiri le ofrecieron de nuevo su cátedra, bajo vigilancia. Por dignidad y libertad intelectual prefirió marcharse a Cataluña, a hacerse cargo de la cátedra de historia de la filosofía de la Universidad de Barcelona, donde profesó entre 1940 y 1942.

El pensamiento en la universidad española de postguerra involucionó aceleradamente hacia formas escolásticas. Pero, desde Barcelona, Zubiri se mantuvo irreductible y terminó por romper con la institución universitaria, después de dictar, en mayo de 1942, la importante conferencia "*Nuestra situación intelectual*" que termina con este párrafo conmovedor:

"... Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo [en el siglo XIX], se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectual-

mente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fué, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbræ silentes*, las interrogantes últimas de su existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea." (NHD 56-57).

En 1942, tras su renuncia, que habría de ser irrevocable, a la cátedra oficial, Zubiri regresó a Madrid. En diciembre de ese mismo año firmó el prólogo de su primer libro: *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1944. Como primer artículo del libro escogió precisamente el texto de la conferencia "*Nuestra situación intelectual*" y ubicó tras él gran parte de los escritos que venía publicando en revistas desde 1926. En octubre de 1946 viajó fuera de Europa, por primera y única vez en su vida, para disertar en el Instituto de Altos Estudios de la Universidad de Princeton sobre "*Le réel et les mathématiques: Un problème de philosophie*".

A partir de 1945 la influencia de Zubiri comenzó a hacerse sentir sobre cada vez más amplios sectores de la intelectualidad española, debido a una serie de cursos extrauniversitarios anuales a los que acudía fielmente un público heterogéneo. La sala de conferencias de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, en la Plaza del Rey de Madrid, se constituyó así en la mejor cátedra de filosofía que nunca tuvo la institución universitaria española de entonces. El catálogo de los cursos es el siguiente:

- 1945-46: Ciencia y realidad.
- 1946-47: Tres definiciones clásicas del hombre.
- 1947-48: ¿Qué son las ideas?.
- 1949-50: El problema de Dios.
- 1950-51: Cuerpo y alma.

- 1951-52: La libertad.
- 1952-53: Filosofía primera.
- 1953-54: El problema del hombre.
- 1959: Sobre la persona.
- 1960: Acerca del mundo.
- 1961: Sobre la voluntad.
- 1962: (No hubo curso. Aparece Sobre la esencia.)
- 1963: Cinco lecciones de filosofía (Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl/Dilthey/Heidegger).
- 1964: El problema del mal.
- 1965: El problema filosófico de la Historia de las Religiones.
- 1966: El hombre y la verdad.
- 1967: El hombre: lo real y lo irreal.
- 1968: El hombre y el problema de Dios.
- 1969: Estructura de la Metafísica.
- 1970: Sobre el tiempo.
- 1973: El espacio.

Otra forma de difusión de su pensamiento fueron los cursos privados a los que acudía, por invitación expresa, un público interdisciplinario de médicos, ingenieros, psicólogos, arquitectos, teólogos, y, por supuesto, filósofos, con los que se constituyó el Seminario de Filosofía Xavier Zubiri. Entre ellos estaban Ignacio Ellacuría, Alfonso López Quintás, Carlos Fernández Casado, Diego Gracia Guillén, Alberto del Campo, Carlos Baciero y José Montserrat, María Ríaza, Pedro Laín Entralgo, Antonio Babolín, Enrique Rivera, Germán Marquínez Argote, Antonio Pintor-Ramos, Hans Widmer y A. Robert Caponigri. El catálogo de esos cursos dictados por Zubiri es el siguiente:

- 1966: Sobre el concepto de realidad.
- 1967 Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de Teología.
- 1968: Estructura dinámica de la realidad.
- 1968: Temas fundamentales de la metafísica occidental.
- 1970: Sistema de lo real en la filosofía moderna.
- 1971-72: El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo.
- 1973: El hombre y Dios (Universidad Gregoriana, Roma).
- 1974: Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica.
- 1975: Reflexiones filosóficas sobre lo estético.
- 1976: El concepto descriptivo del tiempo.
- 1976: La inteligencia humana.
- 1977: Respectividad de lo real.

A propósito del estilo del trabajo docente de Zubiri en sus cursos ha escrito Germán Marquínez Argote: "Muchos son hoy figuras consagradas que han reconocido su deuda discipular. Pero más que una corriente

filosófica o una escuela, Zubiri ha creado a su alrededor un ámbito intelectual acogedor y amical, porque es, ante todo, un buen amigo" (Nota introductoria a "Siete Ensayos de antropología filosófica", Bogotá, 1982, p.15).

Veamos ahora la historia de sus libros. Se mencionó que *Naturaleza, Historia, Dios* es una recopilación de textos redactados entre 1926 y 1942. Veinte años después, en diciembre de 1962, a sus 44 años, publicó Zubiri *Sobre la esencia*, su segundo libro y su primera gran obra filosófica. La expectación suscitada por la nueva obra fue tan grande que los ejemplares se agotaron en el lapso de pocos días. En marzo de 1963 apareció la segunda edición y en noviembre de ese mismo año hubo de salir la tercera. *Sobre la esencia* es un denso libro de metafísica, sin concesiones a la moda, demorado en lo esencial de la realidad. Como recurso metodológico para su estudio publicó en 1965 el P. Ignacio Ellacuría, ya para entonces el más cercano discípulo y colaborador de Zubiri, un volumen de "Índices de *Sobre la esencia*".

Ninguna publicación ni ninguna de las transcripciones inéditas de los cursos que escribió y/o dictó entre 1962 y 1980 pueden considerarse como su segunda gran obra filosófica. Esa segunda gran obra vino a ser *Inteligencia sentiente*, una trilogía que hará época en la historia de la filosofía: I. *Inteligencia y realidad* (Ed. Alianza-SEP, Madrid, 1980), II. *Inteligencia y logos* (Ed. Alianza-SEP, Madrid, 1982), III. *Inteligencia y razón* (Ed. Alianza-SEP, Madrid, 1983).

No llegó Zubiri a conocer su tercer libro, *El hombre y Dios*, cuya redacción final trabajaba al momento de su muerte, como ya se ha dicho. Este libro fue editado por Ignacio Ellacuría en 1984. El mismo Ignacio Ellacuría publicó, en 1986, el libro *Sobre el hombre* -que Zubiri había pensado titular "Estudios antropológicos"- ensamblando textos de Zubiri escritos entre 1953 y 1983.

El siguiente libro en ser publicado, en 1989, fue *Estructura dinámica de la realidad*, editado por Diego Gracia a partir del texto transcrito de las grabaciones del curso oral homónimo de 1968 y de las correcciones de fondo y forma incorporadas por Zubiri mismo. Los últimos libros que hasta ahora han sido publicados por Alianza Editorial y la Fundación Xavier Zubiri (dirigida por Diego Gracia después del asesinato de Ignacio Ellacuría) son *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid, 1992) y *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid, 1993). Faltan por publicar el bloque de

los Estudios cosmológicos, los trabajos sobre Historia de la filosofía, los Estudios teológicos y los que pudiéramos llamar "escritos juveniles" que anteceden a "Naturaleza, Historia, Dios" y no están recogidos en él.

2. El pensamiento de Zubiri

En la biografía intelectual de Zubiri pueden caracterizarse tres etapas bien definidas. Una primera etapa fenomenológica, que va de 1921 a 1931. Una segunda etapa, entre 1931 y 1944, donde la fenomenología se vuelve horizonte para el planteamiento de problemas metafísicos característicamente zubirianos. Y una tercera etapa de madurez, entre 1945 y 1983, dividida en dos subetapas: fase de gestación (1942-1962) y fase de plenitud (1962-1983), que alcanza su máxima expresión escrita, en los últimos años de su vida, con el tríptico **Inteligencia y Realidad**.

Si queremos, ahora, decir en pocas palabras qué tipo de filosofía hizo Zubiri, tal vez pueda responderse diciendo que hizo una filosofía realista materialista abierta. Sin pretender hacer un esquema completo, conviene enumerar cuáles son sus tesis básicas, siguiendo a Ignacio Ellacuría en *Aproximación a la obra completa de Zubiri*, ECA 435-435 (1983) 45-64.

3. Filosofía de la inteligencia

Dice Ellacuría que es fácil decir en resumen lo que Zubiri quiso hacer en *Inteligencia sentiente*. Junto a la inteligización del logos está el desarrollo positivo de una sola idea: **la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente** (IS 13). De modo sucinto pudieran formularse algunas de las tesis principales que corren a lo largo del libro:

1) La intelección es formalmente actualización de lo real en tanto que real.

2) Hay una estricta unidad estructural entre inteligir y sentir, de modo que ha de hablarse de una inteligencia sentiente o de una sensibilidad intelectiva.

3) Hay una prioridad fundamental de la aprehensión primordial de realidad sobre el movimiento del logos y la marcha de la razón.

4) Hay una radicación constitutiva del logos en el campo de realidad sentientemente apprehendido y de la razón en el mundo sentientemente apprehendido.

5) Hay un amplio ámbito de libertad en la intelección, especialmente en sus modos de logos y razón: "Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura *fundamental* de lo real. De aquí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente. La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres" (IR 107).

6) La epistemología, siendo una tarea intelectual fundamental, no es lo primero ni se sustenta sobre sí misma sino que ha de fundamentarse en una filosofía de la intelección.

7) El logos y la razón no son sino dos modos ulteriores de actualización de la apprehensión primordial de realidad y, como ésta, son formalmente sentientes.

8) La realidad está ya dada como un *prius* en la apprehensión primordial de realidad y está dada sentientemente en impresión de realidad.

4. Teoría de la realidad

El segundo gran campo trabajado por Zubiri ya en plena madurez es el de la realidad. Su elaboración más sistemática está ofrecida en *Sobre la esencia* (Madrid, 1962), en el importante artículo *Respectividad de lo real* (Realitas III-IV, 13-43), en *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid, 1989) y en *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid, 1992). El conjunto de esta obra representa una metafísica muy elaborada que en apretado resumen podría formularse en estas tres proposiciones:

1) El orden trascendental es el orden de la realidad en tanto que realidad.

2) La realidad es intrínsecamente respectiva y tiene un intrínseco carácter estructural.

3) La realidad es intrínsecamente dinámica en y por sí misma. Sobre estas tres afirmaciones fundamentales se desarrollan otras también de singular importancia:

- Nueva concepción de la realidad como "de suyo que da de sí".
- Nueva concepción del ser como algo "derivado" de la realidad.
- Nueva concepción del mundo entendido como transcendentalidad, respectividad y actualidad.
- Nueva concepción de la esencia, de los sistemas, de la estructura, del dinamismo y de la causalidad de lo real en tanto que real.

3. Teoría de la religación

Todo el largo proceso de reflexión de Zubiri sobre el problema de Dios cuajó de manera quintaesenciada en el libro *El hombre y Dios* (Madrid, 1984) que estaba preparando cuando le sorprendió la muerte. En la primera parte analiza la realidad humana desde la perspectiva de la **religación** y el carácter procesual de la realidad personal, lo cual le lleva a superar tanto las antropologizaciones como la naturalización del problema de Dios. Dios aparece como lo que es, persona que da vida, en la personalización de la personidad humana. En la segunda parte del libro intenta probar (marchar intelectivamente hacia) su existencia y mostrar la posibilidad del acceso a Dios. En la tercera parte analiza toda la riqueza vital de la versión (conversión, aversión o diversión) a la realidad última, a la ultimidad de lo real en que Dios consiste.

Por razones de espacio no exponemos el pensamiento de Zubiri sobre el hombre, la sociedad, la historia, las religiones, la materia, el espacio, el tiempo, la vida, la filosofía en su historia o el dogma cristiano.

5. La Filosofía de Zubiri y la Filosofía Latinoamericana

En 1977, Germán Marquín Argote escribió un artículo titulado *Zubiri visto desde Latinoamérica. Aportes a la filosofía de la liberación*, Rev. ECA, 345 (1977) 475-484, donde analizó la influencia de Zubiri en el pensamiento de Enrique Dussel. Dijo allí:

"¿En qué y por qué interesa Xavier Zubiri a la joven generación de filósofos latinoamericanos?. Interesa porque entre los filósofos de nuestro tiempo es uno de los más "postmodernos" y la modernidad, filosóficamente hablando, representa para nuestra experiencia latinoamericana una ideología al servicio de la dominación. En concreto, encontramos en

Zubiri tres tesis profundamente liberadoras: 1) Primado de la realidad sobre el ser. 2) Constitución sustantiva de la realidad. 3) Anterioridad de la inteligencia a la racionalidad" (p. 475).

En 1978, Ignacio Ellacuría escribió un pequeño artículo titulado *Zubiri en el Salvador*, ECA (1978)949-950, donde, entre otras cosas, dijo:

"La filosofía de Zubiri no es sin más la filosofía que necesita América Latina como no lo es ninguna otra filosofía que haya nacido fuera del continente y en respuesta a momentos históricos y culturales distintos de los nuestros. Pero puede servir para construir una filosofía verdaderamente latinoamericana, pues tiene características críticas y sistemáticas que son muy útiles para esa tarea. Entre otras pueden apuntarse las siguientes: su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicación del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico-realista de la metafísica, el concebir al hombre como esencia material abierta, y una interpretación material de la historia. El manejo crítico de estas tesis fundamentales así como el rigor filosófico del método zubiriano, de profunda raigambre científica, puede ser de gran utilidad no sólo para hacer filosofía entre nosotros, liberándonos de modas y dogmatismos peligrosos, sino para enfrentar filosóficamente problemas que nos tocan muy de cerca en nuestra situación histórica".

Ahora bien, la incorporación del pensamiento zubiriano a la filosofía latinoamericana es ya otra historia, muy ligada a la vida y obra del más cercano discípulo y colaborador de Zubiri, el P. Ignacio Ellacuría.

BIBLIOGRAFIA

1. CASTRO DE ZUBIRI, Carmen, *Xavier Zubiri Breve recorrido de una vida*, Ed. Banco Hispano Americano, 1986.
2. ELLACURIA S.J., Ignacio, *Zubiri en El Salvador*, ECA 361-362 (1978) 949-950; *La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente*, Razón y Fe 995 (1981) 126-139; *Aproximación a la obra completa de Zubiri*, ECA 435-435 (1983) 45-64.
3. GONZALEZ FERNANDEZ S.J., Antonio, *Biografías intelectuales de X. Zubiri e Ignacio Ellacuría*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Universidad Centroamericana, Managua, 1991 (notas de clase).
4. GRACIA GUILLEN, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Labor, Barcelona, 1986, passim.
5. LOPEZ QUINTAS, O.M., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, pp.196-272.
6. MARQUINEZ ARGOTE, Germán, *Nota introductoria a Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 11-23; *Zubiri visto desde Latinoamérica. Aportes a la filosofía de la liberación*, Rev. ECA, 345 (1977) 475-484.
7. ZUBIRI, Xabier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza-SEP, Madrid, 1987; *Sobre la esencia*, Ed. Alianza-SEP, Madrid, 1985; *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza-SEP, Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*, Ed. Alianza -SEP, Madrid, 1983; *Inteligencia y razón*, Ed. Alianza-SEP, 1984; *El hombre y Dios*, Ed. Alianza-SEP, 1984; *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 1989.

SIGLAS

EDR: Estructura dinámica de la realidad

HD: El hombre y Dios

IS: Inteligencia sentiente, t. I: Inteligencia y realidad

IL: t. II: Inteligencia y logos

IR: t.III: Inteligencia y razón

NHD: Naturaleza, Historia, Dios

SE: Sobre la esencia

XZ: Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida.

Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría (1930-1989)

Jorge L. Alvarado Pisani

1. Notas biográficas

Ignacio Ellacuría Beascoechea nació el 9 de noviembre de 1930 en Portugalete (Vizcaya), ciudad del País Vasco situada a orillas de la Ría de Bilbao. El 14 de septiembre de 1947, antes de cumplir los 17 años, ingresó en la Compañía de Jesús y dos años después, en 1949, sus superiores lo trasladaron, al concluir el noviciado, a la provincia de Centroamérica. Como la mayoría de los seminaristas de su generación, estudió una filosofía de orientación neoescolástica durante sus años de formación humanística en San Salvador y de licenciatura en Humanidades y Filosofía en la Universidad Católica de Quito en Cotacollao (Ecuador). Sin embargo, pronto tomó conciencia de los límites de la tradición aristotélico-tomista y, aun antes de concluir su formación, se interesó por el pensamiento de José Ortega y Gasset.

Entre 1958 y 1962 vivió en Innsbruck (Austria), donde tomó contacto con Karl Rahner y, mediante él, con la filosofía de Martin Heidegger. Eran los años de esa revolución pacífica de la Iglesia católica que fue el Concilio Vaticano II. Pacífica, pero no sin tensiones y conflictos entre fuerzas inerciales y tendencias evolutivas. En Innsbruck, Ellacuría dejó ver algo de su actitud vital "liberadora" en un fuerte enfrentamiento con las estructuras tradicionales autoritarias. Fue líder de los grupos "contestarios" y los superiores jesuitas de Austria estuvieron a punto de hacerlo regresar a Centroamérica. Durante esos años escribió un artículo sobre Bergson y una serie de tres artículos sobre la personalidad y el pensamiento de Tomás de Aquino. Recibió su ordenación sacerdotal el 26 de julio de 1961. Así retrata el jesuita Víctor Codina al Ellacuría de aquellos años:

"Ellacuría descollaba por su fuerte complexión atlética, por su figura típicamente vasca y, sobre todo, por su gran inteligencia. Su carácter de líder nato ya se manifestaba en aquellos años. Siempre algo distante, serio, a veces irónico, con su aguda reciedumbre y seguridad, en todos los sentidos. En torno a él se agrupaban compañeros y amigos. Alguno comenzó a llamarle, en broma, "el rey sol", aludiendo a su brillantez y dominio. Para algunos no era una persona simpática ni fácilmente accesible" ¹

Entre 1962 y 1966 se radicó en Madrid. Allí conoció a Xavier Zubiri, quien lo impresionó tan profundamente que decidió iniciar con él sus trabajos de doctorado. Ya desde entonces se convirtió en el colaborador más cercano del filósofo que acababa de publicar **Sobre la esencia**. En el archivo personal de Ellacuría quedan los resúmenes de sus conversaciones con Zubiri, en forma de notas que reflejan con agudeza el más bien desolado panorama intelectual español de aquellos tiempos y las opiniones de Zubiri al respecto. Fiel a su línea de "teología política", se dió tiempo para apoyar la huelga de los estudiantes de la Universidad de Comillas, a quienes les brindaba clases alternativas, mientras proseguía los estudios de doctorado con Zubiri. Estos estudios culminaron con la tesis doctoral *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* que, defendida en 1965 ante un tribunal de filósofos escolásticos de la Universidad Complutense, viejos adversarios de Zubiri, vino a ser la primera tesis doctoral que se escribió sobre la filosofía zubiriana. Según Codina,

"Zubiri, el viejo maestro vasco, halló en Ellacuría mucho más que un discípulo inteligente. Ellacuría fue su interlocutor, su cuestionador, su puente de apertura a otros mundos, su heredero filosófico. Ellacuría pasaba largas temporadas en Madrid con Zubiri, ayudándole en la publicación de sus obras. Fueron los años de mayor fecundidad de Zubiri y los años más brillantes del Ellacuría filósofo. Sin duda, Zubiri proporcionó a Ellacuría categorías filosóficas de realismo social que Rahner no le había podido dar. Más tarde, Ellacuría implantó el pensamiento de Zubiri en los estudios de filosofía de la UCA de El Salvador. Pero Ellacuría renunció a las brillantes oportunidades que se le ofrecían en el mundo académico europeo y regresó a El Salvador con los suyos" ²

El filósofo español-salvadoreño Antonio González considera que, por entonces, a Ellacuría le interesaba, sobre todo, el nuevo tratamiento zubiriano de la historicidad humana, pues entendía que este es uno de los

principales temas en el diálogo con la filosofía marxista, en concreto con el materialismo histórico. Tal motivación habría determinado el interés de Ellacuría por tres grandes temas de la metafísica zubiriana ³:

a) La original concepción de estructura formulada en "Sobre la esencia" que -dicho sea con palabras posteriores de Ellacuría- podría resultar especialmente fecunda para un análisis no ya "estructuralista" sino estructural de las realidades sociales e históricas (cf. "La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri," *Realitas* I, Madrid, 1984, p. 138). Precisamente para ayudar a la comprensión de ese difícil libro de Zubiri, preparó Ellacuría los "Índices de "Sobre la esencia" de Xavier Zubiri," publicados en 1965.

b) La concepción **dinámica** de lo real, concepto que venía a deshacer una falsa interpretación estaticista de la filosofía zubiriana sobre la esencia. A este respecto, Ellacuría llamará repetidamente la atención sobre el curso oral que Zubiri dió en 1968, titulado precisamente *Estructura dinámica de la realidad*.

c) El tema de la **religación**, al que le dedicó el estudio titulado *La religación, actitud radical del hombre*, rev. *Estudios de Deusto*, Bilbao 28 (1966) 246-286.423-458.

Muy acertadamente considera Antonio González que los dos primeros temas (estructura y dinamismo) son de suma importancia en el estudio de la evolución filosófica de Ellacuría, por cuanto nos permiten comprender la evolución filosófica de Ellacuría, desde el diálogo entre materialismo histórico/dialéctico y "cosmovisión" zubiriana hasta la formulación de una rigurosa filosofía de la liberación.

Ellacuría regresó a El Salvador en 1967, destinado a la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". Allí, entre 1968 y 1974, creó la Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza, el Departamento de Filosofía y el Centro de Reflexión Teológica. Además, recreó la revista *Estudios Centroamericanos*, que vendría a ser el medio por excelencia de difusión de su pensamiento crítico y su principal cátedra universitaria. Diez años de trabajo en El Salvador ampliaron no sólo los horizontes intelectuales de Ellacuría sino también el contenido de su corazón. Nos relata Víctor Codina:

"Volví a coincidir con Ellacuría a comienzos de los '70 en Roma, en un curso para superiores que convocó el entonces general de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe. Me encontré con otro Ellacuría. No había

perdido el vigor ni la profundidad de antes pero era diferente, como más sensible y tierno. Tras una aparente frialdad intelectual y una postura crítica, encerraba una gran pasión por los pobres y una gran indignación por la injusticia reinante en América Latina. Cuando él hablaba, todo adquiría un sentido nuevo, una fuerza especial... Más tarde comenzaron a aparecer sus publicaciones teológicas en la línea de la liberación. Comenzaron sus viajes a congresos y foros internacionales, sus declaraciones a la prensa y a la televisión. Sus palabras adquirían un tono profético, su voz era de fuego cuando denunciaba la injusticia que sufría su pueblo, las muertes en El Salvador, cuando hablaba de Monseñor Romero. Algo había cambiado en su interior. Como a Monseñor Romero, también a Ellacuría el pueblo le había cambiado el corazón. Su discurso se volvió cálido, vibrante, emocionado. Nadie podía quedarse frío o indiferente ante su mensaje." ⁴

Mientras escribía sobre temas de filosofía zubiriana, ética, filosofía social y teología política, Ellacuría seguía viajando año tras año a Madrid para asistir a los cursos que daba Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Junto con Diego Gracia se hizo cargo de la publicación de los materiales producidos por el "Seminario de Filosofía Xavier Zubiri" en la revista REALITAS, donde publicó varios estudios realizados entre 1972 y 1974: *Presentación*, Realitas I, Madrid, 1974, pp. 5-7; *La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri*, ibid., pp. 71-139; *El espacio*, ibid., pp. 479-514. Como teólogo publicó el estudio *Carácter político de la misión de Jesús*, MIEC-JECI 13-14, Lima, 1974.

En 1975, Ellacuría se nacionalizó salvadoreño. En junio de ese año el gobierno había decretado la reforma agraria y la creación del Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria (ISTA). Contra la oligarquía terrateniente, por un lado, y contra algunos grupos de izquierda, por el otro, Ellacuría y la comunidad universitaria de la UCA, por considerarlo de beneficio popular, apoyaron el decreto. Pero cuando el gobierno dió marcha atrás, dominado por la presión de los terratenientes, Ellacuría escribió en ECA el célebre editorial, dirigido al presidente Molina, titulado "**¡a sus órdenes, mi capital!**". Ese editorial le costó a la UCA la eliminación del subsidio del presupuesto nacional y más de cinco atentados terroristas. En medio de tal torbellino político, Ellacuría se las arregló para escribir el estudio *La antropología filosófica de Xavier Zubiri*, publicado por Don Pedro Laín Entralgo en su enciclopedia *Historia Universal de la medicina*, vol. VII, Barcelona, 1975, pp. 109-112; el capital estudio de teología

fundamental *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, ECA 322-323 (1975) 409-425; un trabajo sobre *La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización*, ECA 335-336 (1976) 425-449; y *Filosofía, ¿para qué?*, Abra, S. Salvador, 11 (1976) 42-48.

En diciembre de 1976 Ellacuría viajó a España para cumplir su compromiso de todos los años con el maestro Zubiri. Como fruto de su trabajo de ese año apareció la "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri" en *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 49-137. Ya de regreso a El Salvador, en marzo de 1977 fue asesinado el P. Rutilio Grande y la extrema derecha amenazó de muerte a todo jesuita que no saliera de El Salvador. Nadie se doblegó, pero se consideró más prudente que Ellacuría se mantuviera fuera de El Salvador hasta agosto de 1978. Al regresar reanudó su actividad docente y sus infatigables reflexiones de triple filo teológico, filosófico y político:

- *Por qué muere Jesús y por qué le matan*, Misión Abierta 2 (1977) 17-26;
- *Fe y justicia*, Christus (agosto y nov. 1977) 26-33.19-34;
- *Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo*, Concilium 125 (1977) 282-290;
- *La contemplación en la acción por la justicia*, Diakonía 2 (1977) 7-14;
- *Una buena noticia: la Iglesia que nace del pueblo latinoamericano*, ECA 353 (1978) 161-173;
- *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, en Varios Cruz y resurrección. *Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, México, 1978, 49-82. [cf. RLT 18 (1989) 305-303];
- *La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu*, Misión Abierta 1 (1978) 150-158;
- *La teología como momento ideológico de la praxis eclesial*, Estudios Eclesiásticos 53 (1978);
- *Zubiri en El Salvador*, ECA 361-362 (1978) 949-950;
- *Historización del bien común y de los derechos humanos*, en E. Tames y S. Trinidad (eds.), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, t. 2, San José, 1978, pp. 81-94;
- *El concepto filosófico de tecnología apropiada*, ECA 366 (1979) 213-223;



- *Fundamentación biológica de la ética*, ECA 368(1979)419-428;
- *Biología e inteligencia*, Realitas III-IV, Madrid, 1979, pp. 29-157.
- *Las bienaventuranzas como carta fundacional de la Iglesia de los pobres*, en *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, Ed. UCA, San Salvador, 1979, pp. 105-118.

A fines de 1979 fue nombrado Rector de la UCA, cargo en el que habría de permanecer por diez años, hasta su muerte. Como fruto de la reflexión filosófica sobre la realidad de la institución universitaria que dirigía escribió *Universidad y política*, ECA 383 (1980) 807-824.

Tras el fracaso político de la Junta de Gobierno se desató la espiral de violencia que segaría la vida de Monseñor Romero, el 24 de marzo de 1980. Ya en febrero había sido ametrallada la casa de los jesuitas en la UCA y el 29 de junio dos bombas destruyeron casi totalmente la imprenta universitaria. A fines de ese año viajó de nuevo a Madrid para continuar su trabajo con Zubiri, después de escribir el pequeño texto "Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo", una especie de autocompromiso con el martirio de Romero [cf. ECA 19 (1990) 5-15]. Estando allí se desencadenó la ofensiva de Enero de 1981 y, sin dejar de ser Rector, tuvo que permanecer fuera de El Salvador hasta abril de 1982. En 1984 fundó la Revista Latinoamericana de Teología.

Entre 1981 y 1985 escribió un notable conjunto de artículos, entre ellos algunos de importancia capital en la formulación de su propio pensamiento filosófico y teológico, como veremos:

- *El testamento de Sartre*, ECA 387-388 (1981) 43-50.
- *El objeto de la filosofía*, ECA 396-397 (1981) 963-980.
- *Los pobres, lugar teológico en América Latina*, Misión Abierta 4-5 (1981) 225-240;
- *La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente*, rev. Razón y Fe 995 (1981) 126-139.
- *Universidad, derechos humanos y mayorías populares*, ECA 406 (1982) 791-800.
- *El auténtico lugar social de la Iglesia*, Misión Abierta 1 (1982) 98-106;

- "El Reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo," Concilium 180 (1982) 588-596;
- *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, ECA 421-422 (1983) 965-983.
- *Luces y sombras de la Iglesia centroamericana*, Pastoral Popular 34 (1983) 50-56;
- *Espiritualidad; Pobres; Pueblo de Dios*, en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, 300-309; 786-802; 840-859;
- *Filosofía de la realidad histórica*, cinco cuadernos mecanografiados, edición privada, UCA de S. Salvador, 1984, editados como libro con ese título por Antonio González.
- *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1984.
- *Historicidad de la salvación cristiana*, RLT 1 (1984) 5-45.
- *Estudio teológico-pastoral de la "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación"*, RLT 2(1984)145-178; [cf. *Misión Abierta* 1 (1985) 79-99].
- *Función liberadora de la filosofía*, ECA 435-436(1985)45-64.
- *Teología de la liberación y marxismo*, nov. de 1985, notas para una conferencia, publicadas en RLT 20 (1990)109-135.

En octubre de 1985 actuó como mediador, junto con el Arzobispo Rivera y Damas, en el canje de la hija del presidente Duarte por 22 presos políticos y 101 lisiados o heridos de guerra. En ese mismo año fundó la Cátedra de la Realidad Nacional (CRN). Víctor Codina nos ofrece un excelente retrato del Ellacuría de mediados de los 80:

"En 1986 fui invitado a dictar unos cursos de teología en la UCA de San Salvador. Conviví cuatro meses en su comunidad con él y con la mayoría de sus compañeros hoy asesinados. Allí descubrí otra dimensión de Ellacuría. El rector de la UCA, "el ciudadano rector" como lo llamaban sus compañeros en broma, era toda una personalidad en el país... Con un horario de trabajo realmente agotador, sólo interrumpido por algún partido de frontón con sus compañeros hoy asesinados, Ellacuría, desde el rectorado, dirigía la universidad y estaba presente en todos los acontecimientos del país. Un día daba una conferencia, en la Cátedra de

Realidad Nacional de la UCA, sobre la participación del gobierno de El Salvador en el escándalo Irán-Contras, otro día almorzaba con los cancilleres del Mercado Común Europeo, o era llamado a la embajada de Estados Unidos, o recibía a unos sindicalistas italianos, o era entrevistado por la televisión de Austria. O viajaba a Berlín para un congreso científico, a Madrid para disertar sobre utopía y profecía, a Córdoba para tratar de la liberación en las religiones abrahámicas, o a California para recibir un doctorado honoris causa. O se reunía con algunos de sus colaboradores para estructurar un diccionario sobre conceptos fundamentales de teología de la liberación. O tenía un diálogo en televisión con el mayor D'Abuisson, de extrema derecha, o se entrevistaba con el comandante Joaquín Villalobos del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), o recibía una llamada de la Fundación Zubiri desde Madrid. Otro día era el arzobispo Rivera y Damas, sucesor de Monseñor Romero, quien le pedía mediar entre el gobierno y la guerrilla, o tenía que intervenir para la liberación de la hija del presidente Duarte secuestrada por la guerrilla (...)"

" (...) Su presencia y su figura se agigantaban de día en día. Dialogante crítico, dialéctico temible, mediador inteligente, político sagaz, teólogo liberador, filósofo zubiriano, académico brillante, organizador pragmático, no perdía su sentido del humor ni su afición al fútbol (¡al Athletic de Bilbao!) ni su gusto por los helados. También sabía tener tiempo para sus amistades. Algún fin de semana iba al Pacífico y allí corría por la playa, se bañaba, y, tumado en una hamaca, escuchaba noticias por radio, pensaba el próximo editorial para la revista ECA y rezaba... El domingo por la tarde regresaba a la comunidad, para reincorporarse de nuevo a su agotador trabajo cotidiano en el rectorado de la UCA." ⁵

Entre 1986 y 1989 la producción científica de Ellacuría se hizo cada vez más teológica, aunque no dejó de aparecer algún estudio filosófico:

- *Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica*, RLT 8 (1986) 113-131.

- *Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo*, RLT 10 (1987) 3-28.

- *La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina*, RLT 12 (1987) 241-263.

- *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, ECA 477 (1988) 633-650.

- *Trabajo no-violento por la paz y violencia liberadora*, Concilium 215 (1988) 85-94.
- *Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica*, RLT 17 (1989) 141-184.
- *El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica*, RLT 18 (1989) 305-333.

El 27 de enero de 1989, Ellacuría pronunció en el Centro Cristianismo i Justicia de Barcelona una contundente ponencia titulada *Quinto centenario de América Latina, ¿Descubrimiento o encubrimiento?* [cf. RLT 21 (1990) 271-282]. Diez meses después regresó a Cataluña para recibir, el 6 de noviembre de 1989, en el Saló de Cent del Ayuntamiento de Barcelona, la sexta edición del Premio Internacional Alfonso Comín. Cuando regresó a San Salvador, el lunes 13 de noviembre, por la tarde, se encontró con la ciudad en guerra total. No estaba de acuerdo con la iniciativa del FMLN de lanzar esa nueva ofensiva, porque pensaba que así se dañaban los esfuerzos de diálogo. Al poco rato de haber llegado, un numeroso contingente del batallón Atlacatl allanó la Residencia de la UCA para hacer un cateo de reconocimiento, a fondo, que duró dos horas. El miércoles 15, por la tarde, Roberto D'Abuissón llamó, por cadena de televisión, a "acabar de una vez con piricuacos y subversivos". Y a la medianoche de ese día 15, unos 30 hombres del Atlacatl obligaron a Ellacuría a contemplar, antes de asesinarlo, la masacre de aquella comunidad irrepetible de sacerdotes jesuitas, universitarios y revolucionarios desarmados cuya proyecto personal fue -predicho en palabras del mismo Ellacuría- "la disponibilidad de dar la vida por los demás, sea en la entrega cotidiana incansable o en el sacrificio hasta la muerte, padecida violentamente".

La etapa de plena madurez y originalidad filosófica, teológica y praxeológica de Ignacio Ellacuría quedó así cortada de manera abrupta. Póstumamente han aparecido y continúan apareciendo sus escritos. En la obra colectiva *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, coeditado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Ed. UCA, San Salvador, 1991, encontramos cuatro trabajos basados en estudios previos suyos: *Historicidad de la salvación cristiana* (t. I, pp. 323-372); *Utopía y profetismo* (t. I, pp. 393-442); *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación* (t. II, pp. 127-153); *El pueblo crucificado* (t. II, pp. 189-216). Igualmente, en la Revista Latinoamericana de Teología han aparecido los trabajos

Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa, RLT 22 (1991) 5-23; *Lectura latinoamericana de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, RLT 23 (1991) 117-147; y *Subdesarrollo y derechos humanos*, RLT 25 (1992) 3-22.

2. El pensamiento de Ellacuría

De forma muy tentativa, podemos distinguir tres etapas en el desarrollo del pensamiento filosófico, teológico y político de Ellacuría. Una primera etapa (1952-1958), neotomista y racio-vitalista, influida por la filosofía neoescolástica y por el pensamiento de Bergson y Ortega. Otra etapa (1958-1962), influida por el pensamiento de Rahner, Heidegger y el existencialismo. Y una tercera etapa (1962-1989), claramente zubiriana, en la que podemos apreciar tres fases: apropiación de la filosofía zubiriana (1962-1968), formulación de una teoría de la realidad histórica y una teología política (1969-1983), formulación de una teología de la liberación entendida como soteriología histórica (1983-1989).

No entraremos aquí en una aproximación genética al pensamiento de Ellacuría, no porque tal tipo de enfoque sea poco importante o revelador sino más bien porque, ante una vida y una obra como la que esquemáticamente acabamos de contemplar, surgen preguntas más radicales: ¿En qué sentido puede hablarse de unidad real en un pensamiento tan variado en contenido (metafísica, cosmología, antropología, ética, filosofía del derecho, filosofía política, teología fundamental, cristología, eclesiología, teología mística, etc.) y en horizontes (categorías zubirianas, datos de las ciencias positivas, datos de la revelación cristiana, etc.)?. ¿Fue Ellacuría un filósofo criptoteólogo o un teólogo criptofilósofo, un religioso criptopolítico o un político criptoreligioso, o tal vez algo diferente?. ¿Si la tuvo, en qué consistió la unidad real de su pensar y actuar?. ¿Cómo relacionaba Ellacuría la metafísica intramundana de Zubiri con la filosofía de la liberación y con la teología de la liberación latinoamericanas?.

La unidad del pensamiento y la obra de Ellacuría hay que buscarla en la unidad de su proyecto existencial: una vida al servicio de la vida (para la Vida) mediante una praxis iluminada por una adecuada teoría de la realidad. Plenamente concuerdo con Antonio González en que:

"Tal vez sea la forma socrática de filosofar y de ser filósofo la primera clave para aproximarnos a la obra de Ignacio Ellacuría. Parafraseando a Zubiri, podríamos trazar un paralelo con Sócrates diciendo que lo carac-

terístico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación... Ellacuría mostró con su vida (y -¿por qué no decirlo?- también con su muerte) que la función social de la filosofía no es primeramente una función académica, y mucho menos una función legitimadora de uno u otro poder, sino -al menos como posibilidad- una función liberadora. Y que esta función liberadora no consiste en primera línea en la transmisión de una determinada filosofía, de una determinada tradición o de unos determinados conocimientos filosóficos, sino, como también fue el caso de Sócrates, en una tarea **mayéutica y crítica.**" ⁶

En efecto, en el estudio **Función liberadora de la filosofía**, al analizar la relación entre la praxis histórica y el quehacer filosófico, en realidad Ellacuría está definiéndose a sí mismo como filósofo y, al hacerlo, la referencia a Sócrates le viene casi automáticamente al pensamiento⁷:

"La búsqueda de la verdad, que es una de las dimensiones principales en la ética de la filosofía, no es la única ni es suficiente para caracterizar como plenamente ética la labor filosófica, independientemente de lo que sea la ética del filósofo. Y es que **no basta filosóficamente con buscar la verdad, sino hay que procurar filosóficamente realizarla para hacer la justicia y construir la libertad...** El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que lo libera a él mismo del funcionariado y del embelesamiento, ya no digamos del fanatismo acrítico. La distancia crítica no es distanciamiento o separación, ni es falta de compromiso; es tan sólo la constatación de que ni las mejores acciones alcanzan de un golpe su propio **telos** y probablemente se estancan o desvían mucho antes de haberse aproximado a él; ni las vanguardias adecuan al pueblo, ni los proyectos políticos adecuan la plenitud de la realidad y mucho menos la necesidad de mantener el orden puede llegar a evitar la práctica del mal. El filósofo puede comprender que hay que tolerar ciertos males y que la presencia de algo malo no hace malo ni a un proyecto, ni a una vanguardia, ni a un poder estatal; el *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* no es aplicable a casi nada histórico. Pero no puede engañarse hasta llamar al mal necesario un bien justificado por el fin pretendido, pero ~~no~~ **no** actualizado. Los filósofos no deben gobernar, contra lo que buscaba

Platón, pero debe permitírseles llevar una existencia socrática, que muestre permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta hasta merecer la condenación o el ostracismo de su sociedad."

Así, pues, podemos afirmar que la unidad del pensamiento y la obra de Ellacuría proviene de la fidelidad a su clara vocación (socráticamente cristiana) de justicia y libertad que le forzó a **hacerse cargo de la realidad** donde quiso vivir (mediante todas las herramientas intelectuales necesarias y pertinentes); a **encargarse** responsablemente de la transformación real de lo inhumano de tal realidad; y a **cargar con** las consecuencias positivas y negativas de ese comprometedor "encargarse" que conlleva siempre un momento crítico de **cargar contra** las ideologías y las estructuras de poder, imposibilitantes de aquella transformación, pero también conlleva un momento creativo de **recargarse** de energía moral para seguir luchando por la apertura histórica de nuevas posibilidades. La unidad del pensar y actuar de Ellacuría era, en el fondo, una unidad teologal. Ignacio Ellacuría era un místico de la praxis, un verdadero contemplativo en la acción.

NOTAS

1. CODINA, Víctor, *Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir*, Revista Latinoamericana de Teología 21 (1990) 263.
2. CODINA, l.c., p 264.
3. GONZALEZ FERNANDEZ, Antonio, *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*, conferencia dictada en Barcelona el 21 de marzo de 1990, comunicación personal, p.5.
4. CODINA, l.c., p 264.
5. CODINA, l.c., pp. 265-266.
6. GONZALEZ FERNANDEZ, Antonio, l.c., p.2.
7. ELLACURIA, Ignacio, *Función liberadora de la filosofía*, ECA 435-436 (1985) 59.



La intención del Seminario es el estudio y la divulgación del pensamiento de Xavier Zubiri prosiguiendo y recreando la tarea de Ignacio Ellacuría que, contra toda filosofía abstracta, quiso desarrollar una filosofía comprometida con la historia, con el pueblo y con la propia vida, tal como revela de manera fehaciente el testimonio de su muerte.

En Latinoamérica, además de Ellacuría, son sobre todo Enrique Dussel y Germán Marquín Argote quienes han destacado la importancia de muchas de las tesis zubirianas para el desarrollo del pensamiento en nuestro continente. Sin duda se trata de una reflexión que acepta los desafíos intelectuales de nuestro tiempo, que intenta ir a la raíz de los problemas, que relativiza la racionalidad occidental desenmascarando su pretendida universalidad y que, en definitiva, promueve las posibilidades reales de nuestro momento histórico.

**Dirección de Cultura
Departamento de Filosofía e Historia
Universidad Centroamericana
Managua, Nicaragua**



200781036

Ediciones Universidad. Colección PENSAMIENTO